دكتور/ محمد الأنور حامد عيسى

بحوث
في الفلسفة الإسلامية

الطبعة الأولى
١٤٠٢هـ – ١٩٨١م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق وأفضل المرسلين ، سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادى إلى الصراط المستقيم وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم .

وبعـــد :ـ

فهذه بحوث موجزة مبسطة فى الفلسفة الإسلامية ، أردنا بها أن نلقى الضوء على بعض الجوانب فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، وقد آثرنا أن نتجه مباشرة للتعريف بالفلسفة عموما ثم بالفلسفة الإسلامية وبموضوعاتها وغايتها وبيان ما نهدف إليه من دراستنا لها .

وهنا ألفينا أنفسنا أمام تيارات فكرية ، يدعى أصحابها أن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا محاكاة وترجمات مشوهة للفلسفة الإغريقية ، لذا صار لزاما علينا أن نناقش بموضوعية وبشىء من الهدوء هذه الادعاءات مبينين فى النهاية أهم خصائص فلسفتنا .

ولما كان الكندى هو الرائد الأول لفلاسفة المسلمين فقد أفردنا له صفحات عديدة تناولنا فيها حياته وعصره وثقافته وهل هو فيلسوف العرب أو فيلسوف الاسلام ؟ ونظريته فى المعرفة ومنهجه ورأيه فى الصلة بين الدين والفلسفة ثم حديثه عن الأخلاق .

ثم أدلته على وجود الله سبحانه وتعالى مقارنين هذه الأدلة بأدلة من سبقه ومن جاء بعده وبهذا يتبين للقارىء المنصف ما فى فلسفته من أصالة وما قدمه فيلسوفنا من ابتكار .

ولقد كان الترتيب الطبيعى يقتضينا أن نتحدث عن الفارابى إلا أننا رأينا التلميذ يفوق استاذه ، ولهذا انتقلنا مباشرة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، معرفين بحياته وبفلسفته عموما ثم بمنهجه فى التدليل على وجود واجب الوجود عز وجل.

وانتقلنا بعد ذلك إلى تعريفه للنفس والتدليل على وجودها ، ثم التعرف على طريقته فى اثبات النبوة .

وحقيقة فإن البحث بهذه الصورة يبدو غير مكتمل ، إلا أننا آثرنا عدم اكتماله على الدخول بالعقل الانسانى فى القرن العشرين فى متاهات نحسبها غير مجدية.

والله سبحانه وتعالى نسأل أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم ، وأن يثبت بقدرته وعظمته على طريق الخير والهدى خطا المسلمين ؟

حدائق المعادى فى المحرم ١٤٠٢ هـ نوفمبر ١٩٨١ م

دكتور محمد الأنور حامد عيسى

البحث الأول

معنى الفلسفة

الانسان حيوان متفلسف :

الانسان ذلك المجهول المعلوم ، مع تاريخه الطويل على هذه الأرض عرفوه بأنه حيوان اجتماعى ، وبأنه حيوان ناطق ، وبأنه حيوان مفكر ، ونضيف بأنه حيوان متعجب ومتسائل ومتفلسف .

فإذا بحثنا عن السبب المباشر لهذه التعريفات جميعاً ، وجدنا العقل ، الذى هو مصدر الوضوح والغموض فى حياة ذلك المجهول المعلوم ، وأساس حركته فى الكون وما وراء الكون . فمنذ البدء ألفى الانسان نفسه يفكر فى نفسه ولنفسه ، فما حوله من مرئيات يدفعه للدهشة وما يغيب عنه أكثر .

هو يسأل من أنا ؟ وبم أفكر ؟ وكيف أفكر ؟ ماهو العقل ؟ ما هى الروح ما هى النفس ؟ من أين أتيت ؟ ولم أتيت ؟ ولماذا فى هذا الوقت بالذات وفى هذا المكان بالذات ؟ وإلى أين أذهب ؟ ولماذا أذهب ؟ ومتى ؟ وهل ذهابى إلى عودة أو بالموت ينتهى كل شىء ؟ وإذا كان الموت هو نهاية الأحياء فهل هذا عدل وما معنى العدل وما هى الفضيلة والرذيلة والخير والشر ؟ وما هو الحق وكيف أعرفه وبم أصل إليه وما هو الباطل وكيف اتجنبه وهل لوجودى غاية وماهى ؟

أننى أريد السعادة لنفسى لكن ما هى السعادة وكيف أحققها وهل هى نسبيه أو ثابتة .

والآخرون من حولى يشاركونى الوجود فهل هم حقا جحيم بالنسبة لى كما يصورهم جان بول سارتر ؟ أو هم شركاء سفينة الكل فيها يتساءل ، والكل فيها يندهش ومع ذلك فالكل فيها يعمل من أجل الكل ؟

أن نظرتى إليهم تشعرنى بالمسئولية فهل هم مثلى كذلك ؟

فإذا انسلخ الانسان من دائرة التفكير فى نفسه وجد كوناً معقداً فى كل تركيباته محكم التنسيق فى كل جزئياته ، أبعاده مخيفة رهيبة وتنوعاته تدعو للدهشة وتطرح ألف سؤال وسؤال .

هو يسأل بدهشة كاملة ما هذا الكون ؟ وهل هو مخلوق أو قديم ؟

وإذا كان مخلوقا فمن خلقه ؟ ولم خلقه ؟ ومتى خلقه ؟ وهل له نهاية أم هى بداية بلا نهاية ؟ وإذا كان قديما فامعنى قدمه وهل يصدق القدم مع ما آراه من جلال فى كل تقسيماته وتنظيماته ؟ وأنا ما هى علاقتى بالكون هل اسخره أو يسخرنى ؟ أينا السيد على الآخر .

وخروجا عن دائرة الكون يجد الانسان نفسه أمام المطلق والعلة الأولى والمكون الأول والخالق وواجب الوجود .

ويتساءل هل هناك إله حقاً ؟ وكيف اهتدى لوجوده أبعقلى أم بالوحى أم بهما معاً ؟ وما هى صفاته ؟ وهل له صلة بالكون وبى ؟ وكيف اتعرف على هذه الصلة .

ومع الوجود الانسانى تستمر الدهشة ويستمر التعجب .

عبر الماضى كانت التساؤلات وفى الحاضر تكون وفى المستقبل لا تنتهى ، وهى لا ترتبط ببيئة معينة ولا بجنس معين طالما وجد العقل .

الانسان إذا منذ البدء حيوان متفلسف فى أى زمان كان ، وفى أى مكان وجدر أن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولاعلاقة له بمسائل الجنس والدين واللون ..... والحق أنه ما دام الانسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله فى محاولة تفهم ظواهرها وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة فإنه لابد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة .

وليس فى وسع الانسان أن يستغنى تماما عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى الكون(١) .

كلمـــة فلسفة :

ومع أن الإنسان منذ البدء كان حيواناً متفلسفا ، إلا أن كلمة فلسفة لم تعرف بالتقريب إلا حوالى القرن الخامس قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، ولم تخرج إلا من البيئة الإغريقية إذ يروى أن فيثاغورث العالم اليونانى الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الأشياء حيث يقول (من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستذله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث فى طبيعة الأشياء وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبى الحكمة(٢) ، ويقول إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشرى وإنما الحكمة لله وحده(٣) .

وهو يعنى بهذا أن الحكمة قاصرة على الخالق ، أما المخلوق فيكفيه شرفا أن يعمل عقله بجدية كاملة فى البحث عنها .

الفلسفة إذا كلمة يونانية المنشأ تتكون من جزءين الأول (فيلا) ويعنى إيثار أوحب .

أما الثانى (سوفيا) ويعنى الحكمة وعلى هذا التركيب تكون الفلسفة بمعنى حب الحكمة أو إيثار الحكمة ومن كلمة فلسفة جاءت كلمة (فيلو) وتعنى محب و (سوفوس) وتعنى الحكمة والفيلسوف على هذا هو محب الحكمة أو مؤثر الحكمة .

---

(١) مشكلة الفلسفة للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٧ .
(٢) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٤٥ .
(٣) مشكلة الفلسفة ص ٢٨ .

وهنا نسأل ما هى الحكمة ؟

وتجيبنا اللغة بأنها الإصابة فى القول والعمل والفهم وصلاح الدين والدنيا .

ويجيبنا ابن سينا بأنها استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية ويقول .

أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود عن الحكمة ، ينتهى معناها فى رأينا إلى كل مكون من جزءين هما : المعرفة بالله وثانيهما المعرفة بالخير أو بعبارة أدق هى وحدة عبارة عن المعرفة بالله التى تتضمن المعرفة بالخير(١) .

ونستطيع بعد هذا التعريف للفلسفة والفيلسوف أن نتحرك مع التاريخ لنتعرف على تعريفات أخرى وسنجد أن بؤرة اهتمام الفيلسوف هى التى تحدد معنى الفلسفة .

فحينما اهتم الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط بالبحث عن مكونات الكون ومعرفة أصله ، سميت فلسفتهم بالفلسفة الطبيعية ، وعرفت بأنها البحث العقلى عن مكونات العالم الطبيعى وعن طبائع الموجودات وعن الظواهر والعلل المستتره (تعرف الفلسفة فى هذا العصر بأنها البحث النظرى فى العالم الطبيعى وتعليل ظواهر الوجود(٢)) .

ومن أشهر فلاسفة الطبيعة طاليس الذى قال : إن الماء هو أصل الكون . وانكسيمانس الذى رد أصل العالم للهواء وديمقريطس الذى قال أن الذره هى الأساس .

فإذا تجاوزنا الفلاسفة الطبيعيين وجدنا السوفسطائيين ومنهم جاءت كلمة سفسطة بمعنى الجدل ،وكان جل اهتمامهم هو الانتصار على الخصم بأى وسيلة بالجدل العقيم ، والتدليل على صحة الشىء ونقيضه بالتلاعب بالالفاظ .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ ٢ ص ٢١٢

(٢) الفلسفة الإسلامية للدكتور عوض الله حجاز ص ١٢

ويمكن أن تعرف الفلسفة السوفسطائية بأنها الجدل للانتصار على الخصم لا لطلب اليقين أو الحق أو أنها (العمل النظرى الممارس الذى يقصد منه الغلبة على الخصم بالحق أو الباطل[١]) ومن أشهر فلاسفة السوفسطائية بروتاجوراس وجورجياس .

وإذا كان السوفسطائيون قد انزلوا الفلسفة من عليائها بحصرها فى الجدل لمجرد الجدل ، فقد ساعد هذا على نشر النزعة الشكية ، مما حدا بسقراط أن يدافع عن الحقيقة ويعمل على تأكيد اليقين المزعزع فى نفوس النـــاس ويهتف فى صدق (أيها الإنسان إعرف نفسك) فبمعرفة الإنسان لنفسه يعرف كل ما حوله بل يعرف الوجود كله .

ونستطيع أن نعرف الفلسفة عند سقراط بأنها معرفة الإنسان لنفسه بالاقتراب من القيم الفاضلة والعمل الجاد على التعرف عليها لتطبيقها فى مجتمع الانسان وهى فى نفس الوقت (البحث عن الحقائق بحثا نظريا وعن المبادىء الاخلاقية من خير وعدل وفضيلة)[٢] .

وجاء افلاطون تلميذ سقراط فقال : إن الفلسفة هى معرفة الإنسان لنفسه . لكنه أضاف إلى ذلك القول بأن الفلسفة هى التعرف على الكون وما وراء الكون والنفس والأخلاق .

وعرف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو موجود . وبأنها البحث فى العلل الأولى وبأنها علم الموجودات بعللها الأولى .

والرواقيون يقولون إن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة إيجادها فى الحياة العملية .

ويعرفها الابيقوريون بأنها نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة عن طريق الأدلة العقلية .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣
(٢) المرجع السابق ص ١٣

فإذا عبرنا التاريخ وصولا إلى تعريفات للفلسفة فى العالم الإسلامى وجدنا أول فلاسفة الإسلام (الكندى) يردد بعض التعريفات للفلسفة بحيث يعبر كل تعريف على جانب معين ، من ذلك :

(ا) إذا نظرنا إلى الاشتقاق فمعناها حب الحكمة .

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى كان معناها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان — وهى من هذا الجانب أيضاً تعنى العناية بالموت أى اماتة الشهوات .

(ح) وقالوا هى صناعة الصناعات وحكمة الحكم وهى معرفة الإنسان نفسه وأنه مركب من جسم وروح ونفس .

(د) وهى علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان .

والفلسفة على هذا هى أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة لأن غرض الفيلسوف فى علمه علم الحق وفى عمله العمل بالحق(١) .

أما الفارابى المتوفى سنة ٣٣٥هـ فيقول فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين — إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة وفى كتابه التنبيه على سبيل السعادة يقول :

إن الصنائع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق وقال إن الفلسفة هى معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته وفى رسائل أخوان الصفاء التى ظهرت فى القرن الرابع للهجرة نجد التعريف التالى — الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ج ٢ ص ٢٨٥

ويعرفها ابن سينا فيقول (الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية[١] .

وفى رسالة له فى أقسام العلوم العقلية يقول الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخره وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

ونحن بعد هذه التعريفات نقول : إن الفلسفة هى جهد عقلى منظم مجرد عن الغرض والهوى به يحاول الإنسان استنطاق الوجود حتى يصل إلى ما وراءه من علل أو أسباب ، ويشمل هـــذا الجهد كل مناحى الحياة وفى الجانب الآخر ما وراء الحياة .

وهكذا نجد أن الإنسانية قبل فلاسفة اليونان قد سارت فى هذا الطريق اعنى طريق التفلسف وجاء سقراط وافلاطون وارسطو وكانت لهم جهودهم المضنية ونظراتهم العقلية الجادة وتهذيباتهم المنهج التى أفادت البشرية .

لكن هل يعنى هذا أنهم وحدهم على طريق الفلسفة الحقة ساروا أم أن هناك فلسفة إسلامية استفادت من السابق ، إلا أنها مع هذا تميزت عنه بخصائص أوحت بها إليهم عقيدتهم الإسلامية هذا هو موضوع الصفحات التالية إلا أننا قبلها نحدد بإيجاز المجال الذى تعمل فيه الفلسفة والغاية من التفلسف .

---

(١) التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٥٦

موضوع الفلسفة وغايتها والهدف من دراستنا لها

نستطيع أن نحدد موضوع الفلسفة وغايتها إذا أمعنا النظر فى التعريفات السابقة .

فهى تتعامل مع الفيزيقا أى الطبيعة من حيث البحث عن عللها وأصولها وقدمها أو حدوثها ألخ ... والميتافيزيقيا أى ما وراء الطبيعة من حيث وجود الخالق والكمالات التى يتصف بها والأدلة على وجوده وعلاقته بالإنسان وعلاقة الإنسان به والوحى ومعناه ودوره والموت وما وراء الموت .

يقول الدكتور توفيق الطويل : والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقا ، وفيما إذا كانت هـذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرى وفق قوانين المادة والحركة ، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تهدف إلى غايات أم تجرى عفوا عن غير قصد أو تدبير :

وفيما إذا كان الوجود ماديا صرفا أم روحيا خالصا أو مزاجا منهما[١] .

ومن موضوعها أيضاً الإنسان من أين وإلى أين ولماذا ،والقيم من حق وخير وفضيلة وجمال والمعرفة وأهم أسسها (ومن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معيناً وإنما موضوعها أشياء متعددة هى الله والكون والإنسان[٢].

ونوجز الغاية من الفلسفة فيما يلى :

١ ــ الكشف عن الحقيقة لذاتها بصرف النظر عن الأثر العملى لهذه الحقيقة أو معرفة الحقيقة للسير على هداها وتطبيقها فى مجال الحياة .

---

(١) أسس الفلسفة ص ٨٨

(٢) الفلسفة الإسلامية للدكتور عوض الله حجازى ص ٢٢

٢ — الإجابة على تساؤلات الإنسان بالتأمل الخالص المجرد عن الهوى والعصبية وبالوصول إلى إجابات يقينية عن هـــذه التساؤلات تتحقق للإنسان السعادة العقلية القصوى .

٣ — معرفة الفضيلة لمجرد معرفتها أو لتطبيقها فى كل مجالات الحياة العملية وبمعرفة الفضيلة يلزمها الإنسان وتكمل بها نفسه وبمعرفة الرذيلة يجتنبها الإنسان ولا يكون ذلك إلا بأماته الشهوات والزهد ومن الفضيلة كل كمال خلقى ولعل هذه الغاية كانت أشد وضوحا فى الفلسفة الرواقية .

٤ — ومن الغايات التى هدفت إلى تحقيقها الفلسفة وخاصة فى فلسفة المسلمين، التوفيق بين العقل والنقل والدفاع عن العقيدة برد الهجمات الموجهة إليها ، بمنهج عقلى نقلى كامل .

٥ — وأيضاً من الغايات التجرد الكامل وبذا يكون الإنسان قابلا للاتصال بالملأ الأعلى ومستعدا لتلقى الأنوار الآلهية .

٦ — ومن تلك الغايات معرفة الخالق عز وجل يقول الفارابى (وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله(١).

٧ — وابن سينا إذ يقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية يجعل الغاية من القسم النظرى هى العلم بالحق ومن القسم العملى هى عمل الخير .

ونلمح فى النص التالى الغاية من القسم العملى يقول ابن سينا (فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية ، وأما الحكمة الخلقية أن تعلم الفضائل وكيفية

---

(١) ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو للفارابى ص ١٣

اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس(١) .

أما الهدف من دراستنا للفلسفة الإسلامية فهو بإيجاز :

(أولا) التعرف على المشكلات الفلسفية التى أثارها الفكر الإسلامى وعلى الطرق التى اتبعت فى علاج هـــذه المشكلات ، فإذا تم لنا هذا التعرف ، أصبحت لدينا القدرة على معرفة ما فى هذه الفلسفة من اصالة أو ابتكار ، إذا قارناها بالفلسفات السابقة لها وخاصة الفلسفة اليونانية .

(ثانياً) التعرف على الطريقة التى استخدمها فلاسفة الإسلام للتوفيق بين ما جاء به الوحى وبين ما يستنتجه العقل المجرد وهل كان عملهم مجرد جذب ما جاء به الوحى واخضاعه لما يقول به العقل ، أو إخضاع العقل للنقل ، أو أنهم استطاعوا أن يثبتوا أن لا تناقض بينهما وخاصة من ناحية الغاية .

(ثالثاً) التعرف على الكيفية التى تقبل بها فلاسفة الإسلام الفلسفات السابقة ، وهل كان تقبلهم تقبلا أعمى أو خضع هذا التقبل للتجرد والسماحة والعقلانية والنقد والتمحيص ، بحيث اعترفوا للسابق بعد فهمهم لفلسفته ــ بدوره ولم يغمطوه حقه فى الجيد من فكره .

وفى نفس الوقت وبلا تعصب أو هوى أو ألف أو عادة ردوا بالأدلة ما وقع السابقون فيه من اخطاء ، وأكملوا لهم ما قصروا فيه يقول ابن سينا فى كتابه منطق المشرقيين (فما قدر من بعده ــ أى أرسطو على أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ، فذهب ـ أى الذى أتى بعد أرسطو ـ عمره فى تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض مافرط من تقصيره .... أما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوا

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات لابن سينا ص ٣

أول ما اشتغلنا به .... فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف .... وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه(١) .

(رابعاً) أننا بدراستنا للفلسفة الإسلامية نصل أنفسنا بتراثنا الفلسفى ، ولا شك أن من لا ماضى له ، لا حاضر ولا مستقبل له .

وباتصالنا بتراثنا الفلسفى نقف على الجهد العقلى النقى الذى بذله سلفنا الصالح لمعرفة الحقيقة واستكمال النفس الإنسانية بها ، وللدفاع عن العقيدة ضد التيارات المعادية .

وربما كان فى تعرفنا هذا ما يدفعنا لمحاولة تقليدهم والسير على هداهم ببذل الجهد العقلى وبذلك نعطى لحاضرنا ومستقبلنا مثل ما أعطواهم .

(خامساً) مما لاشك فيه أن كثيراً من الآراء الفلسفية قد اختلطت — وخاصة بعد عصر الترجمة — بعلمى الكلام والتصوف ودراستنا للفلسفة الإسلامية إذا واكبها دراسة علم الكلام أو التصوف ، تكسبنا القدرة على التمييز بين الآراء والمناهج المختلفة لكل فريق على حدة فى كل مشكلة من المشكلات وبذا نعرف الحق من الباطل .

---

(١) التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤٤ نقلا عن منطق الشرقيين لابن سينا .

البحث الثانى

حول الفلسفة الإسلامية

آراء ومناقشات

نبدأ بسؤال هل هناك فلسفة إسلامية حقا ؟ أو أن ما يقال عنـــه فلسفة إسلامية ، ما هو إلا ترجمات المسلمين ، ومحاكاتهم لأقوال الإغريق ، وخاصة أرسطو الذى أعجب به فلاسفة الإسلام ؟ لكى نجيب نرانا فى حاجة للعودة للقرن التاسع عشر ، وهناك سوف نلتقى بالفيلسوف الألمانى تنمان المتوفى سنة ١٨١٩ م الذى يقول :

(العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابتة ، ولقد كان أولا صابئا ثم استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد صلى الله عليه وسلم — وهو دين شهوانى وعقلى معا ..... ويكاد يكون أرسطو مع شراحه إلى فيلوبنوس ، من بين سائر الفلاسفة هو الذى استرعى أنظار العرب ،وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً بوساطة خادعة هى وساطة المذهب الافلاطونى الجديد ، وأضافوا إلى هـــذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب .

لكن عدة عقبات ثبطت تقدمهم فى الفلسفة وهذه العقبات هى :

١ — كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر .

٢ — حزب أهل السنة وهو حزب مستمسك بالنصوص .

٣ — إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لارسطو سلطاناً مستبدا على عقولهم ذلك إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات .

٤ — ما فى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو

وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى ، وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه . . [وينتهى إلى القول] على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مستكملا](١) .

وخلاصة رأيه ١ - إن الدين الإسلامى دين عاطفى وعقلى .

٢ — إن العرب تلقوا بالقبول التام فلسفة أرسطو مع شراحه دون أى نقد

٣ — إن تلقيهم لفلسفة أرسطو كان عن طريق تراجم ناقصة جدا وخادعة .

٤ — إنه قد توفر لديهم عدة عقبات حالت دون تقدمهم الفلسفى وهى القرآن الكريم الذى يعوق النظر العقلى ، وحزب أهل السنة المتشدد وتقبلهم الأعمى لفلسفة أرسطو وصعوبة فهمه على عقولهم ثم ميلهم الشديد للتأثر بالأوهام مع طبيعة دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى .

ويعنى هذا كله عند تنمان أنه لا حقيقة لما يدعى بالفلسفة الإسلامية ، فإذا انتقلنا إلى مستشرق آخر وهو ، كوزان المتوفى سنة ١٨٤١ وجدناه بعد أن يمتدح المسيحية ، ويعتبرها آخر الأديان السماوية وأكملها ، وأنها أساسى كل تقدم وحضارة ، وأنها الناسخة لجميع الأديان ، يقول (ثم لينظر من دون المسيحية ما أخرجت منذ عشرين قرن سائر الأديان ماذا انتج الدين البرهمى والدين الاسلامى وسائر الأديان التى لا تزال فوق ظهر الأرض .

أنتج بعضها إنحلالا موغلا ، وبعضها أثمر إستبدادا ليس له مدى)(٢)

ويستخلص من هذا أن المسيحية هى كل شىء ، أما ما عداها فهراء ، والنتيجة أن القول بوجود فلسفة إسلامية قول باطل .

ويقسم الفيلسوف الفرنسى أرنست رنان المتوفى سنة ١٨٩٢ الناس إلى قسمين

---

(١) التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٨

(٢) التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٩/٨

الجنس السامى[١] ، والجنس الآرى[٢] والجنس السامى الذى منه العرب أقل بكثير من الجنس الآرى فهو جنس عنده ميل شديد للأديان وهو بسيط فى لغته وصناعته وفنه ومدنيته .

أما الجنس الآرى ومنه الاوربيون ، فهو جنس شديد التعقيد فى تفكيره ، وعنده ميل شديد للابتكار .

ويخلص بعد هذا إلى القول (ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها ، لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص .

وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا إقتباساً صرفا جديباً و تقليدا للفلسفة اليونانية] [٣] .

ويساير رأى رنان فى التفرقة بين الساميين والآريين ، واعتبار الآريين هم كل شىء ، سانتلانا فى محاضراته عن الفلسفة ، التى ألقيت فى جامعه القاهرة فى بدء نشأتها ودى بور صاحب كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

والقارىء لهذين الكتابين يلمح تحاملا مقيتا على العرب وعلى فلاسفة الإسلام إذ يدعى الاول أن [العلوم الإسلامية مؤسسة منذ نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان] [٤] .

ويقول الثانى [وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين يسمو العلم

---

(١) نسبة إلى سام ابن نوح .

(٢) نسبة إلى قبيلة تسمى آريا سكنت بلاد الأفغان .

(٣) التمهيد ص ١٠ — ١١

(٤) التفكير الفلسفى للدكتور عبد الحليم محمود ص ٢٣٢ نقلا عن المذاهب الفلسفية لسانتلانا .

اليونانى ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ، ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبلهم لأن الشرقى يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان . . . — ويضيف — وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الأغريق . . . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى اشتغلت بجديد فيما حاوته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها](١) .

مناقشة الآراء السابقة

نلمح منذ البدء تحاملا شديدا على الدين الإسلامى وتعصباً مقيتاً يتنافى مع روح العلم والفلسفة .

وكان من الأجدى لهؤلاء إذا كانوا يريدون الحقيقة أن يعلموا أن التفلسف ظاهرة واكبت الإنسانية منـــذ نشأتها ، فمنذ البدء كان التساؤل من أين وإلى أين ولماذا ؟ .

فإذا أضفنا لذلك أن الأمم لم تخل منذ تاريخها الطويل من تعدد إتجاهاتها الفكرية ونظرتها للوجود وما وراء الوجود . وإن الأمة الإسلامية وجدت فيها هذه الاتجاهات كغيرها من الأمم ، كانت النتيجة أن قولهم أساسه التعصب الدينى والجنسى .

وعلى سبيل المثال فقد وجد فى البيئة الإسلامية منذ نشأتها قوم ماديون لا يؤمنون إلا بالمادة ولا يحتكمون إلا للطبيعة ، وينظرون إلى فكرة الألوهية بازدراء شديد ، وقد حكى عنهم القرآن الكريم قولهم [وقالوا ما هى إلا حياتنا

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٤٩ — ٥٠

الدنيا نمـــوت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون] (١) .

وهؤلاء هم الملاحدة أو الزنادقة أو الدهريون ، وقد كانت لهم رؤيتهم التى حاولوا بها أن يقوضوا دعائم الإسلام . ويوجد العقليون الذين حسبوا أن فى إمكان العقل القدرة الكاملة على معرفة ما وراء الطبيعة ومعرفة الحسن والقبح فى الأشياء ، ومعرفة القيم الخلقية بل الكثير من مشاكل الدنيا والآخرة . ومن هؤلاء فرقة المعتزلة التى نشأت فى جو إسلامى نقى خالص قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية إلى العربية .

وو د الروحانيون الذين يرون أن المعرفة الحقيقية ومعرفة ما وراء الطبيعة ومشاكل الأخلاق وحرية الإنسان أو جبره وصلته بالكون ، لاتتأتى إلا بالتصفية الروحية التى تؤدى بالاتصال بالملأ الأعلى، ومن هؤلاء بعض المتصوفة فى الإسلام.

ومن الطبيعى أن إحتكاك هذه الطوائف التى تعيش فى بيئة إسلامية ، يتولد عن هذا الاحتكاك الكثير من الآراء فى الكون وما وراء الكون ، وفى الإنسان ومسئوليته وجبره أو إختياره .

فإذا أضفنا لذلك وجود ديانات سماوية أخرى مثل اليهودية والنصرانية ولكل ديانة عقيدتها الخاصة بها ، وفكرها المتولد عن اعتقادها . ثم وجود الصابئة والمجوس والمشركين .

وجدنا أن تصارع الآراء يتولد عنه بالضرورة آراء عالية إسلامية فى الكون لها سماتها إلى الخاصة بها وهذه الآراء هى ما نسميه بالفلسفة الإسلامية .

يقول إستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود [فى مناهج البحث الدقيقة يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق أمور منها أن يثبت ثبوتاً بينا .

(١) سورة الجاثية الآية ٢٤

١ — التشابه أو التطابق التام فى الفكرتين .

٢ — أن يثبت بطريقة لا لبس فيها أن الأخير قد تلقن مباشرة سواء بالتلمذة أو بواسطة الكتب عن السابق .

٣ — ومن أهم الشروط أن لا تكون الاصالة أو العبقرية متوفرة فى اللاحق أى أن يكون فى اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الإصالة أو العبقرية فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد](١) .

ونحن بعد هذا التمهيد ، نرى من واجبنا أن نعود بالمناقشة الهادئة لما قاله هؤلاء الغربيون .

أولا : يختم تنمان حديثة بعد أن تعصب لدينه وجنسه بالقول : [على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس إلادراسة ضئيلة جدا لاتجعل علمنا بها مستكملا] وهذه العبارة وحدها تسقط كل إدعاءاته من أساسها فهو يعترف بأن الفلسفة العربية لم تدرس فى عصره إلا دراسة ضئيلة جدا ، وهذا معناه جهله الكامل بحركة الفكر الفلسفى الإسلامى أو العربى كما يحاوله أن يصفه فكيف له وهو جاهل بالشىء أن يحكم عليه ؟ ومعروف أن فاقد الشىء لا يعطيه ومعروف أيضاً أن الحكم لكى يكون سليما ، لابد أن يخضع لاستقراءات متعددة وهذا لم يتوفر له ولأبناء عصره باعترافه .

ثانياً : إن القول بأن أرسطو مع شراحه استرعى أنظار العرب فاشتغلوا بفكره وحده ، قول بعيد عن الحقيقة ، فقد شغف فلاسفة الإسلام أو العرب بأرسطو ، كما شغفوا بغيره من الفلاسفة ، ومع ذلك لم يأخذوا كل ما قاله أرسطو أو غيره دون أن يمحصوه .

وهذا دوجا أحد معاصرى تنمان ورنان يقول فى رده على الدعاوى السابقة

---

(١) التفكير الفلسفى ح ٢ ص ٢٣٣

[وهذة أحكام تذهب فى البت إلى حد الشطط ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، وما أسوق إلا شاهدا واحدا .

فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان :

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بديعة انتجها الجنس العربى ؟ . ثم يقول : وعندى أن طريقة العالم منك فى التعريف بهذة الفلسفة أدنى — أى أقرب ـ إلى السداد ـ ، ثم يذكر دوجا قول منك الذى وافق عليه والذى يقول فيه : يمكننا أن نقول فى الجلة إن الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفا بل هى توشك أن تكون تقلبت فى كل الأطوار التى مرت بها فى العالم المسيحى ، ففيها مذاهب أهل السنة الواقفين عند النصوص ، مذهب الشك ، ومذهب التولد بل فيها مذهب وحدة الوجود الحديث](1) .

ثالثاً : ودعوى أن القرآن الكريم يعوق النظر العقلى الحر ، دعوى لا أساس لها من الصحة .

ولو أقترب تنمان أو رنان أو غيرهما من القرآن الكريم وحاولوا النظر فيه بعقلية علمية مجردة من الهوى والعنصرية ، لها لهم ما فيه من فلسفه للكون والإنسان وما وراء الكون والإنسان ولرأوا ما يخرصهم .

فالقرآن الكريم مع أنه كتاب هداية وعبادات ومعاملات وأخلاق وعقائد هو فى نفس الوقت كتاب علم وفلسفة راقية ، وليس أدل على ذلك من أن أولى آياته المنزلة كانت [إقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، إقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم](2).

---

(١) التمهيد ص ١٣ نقلا عن تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين لـ دوجا
(٢) سورة العلق الايات ١ — ٥

فالايات دعوة صريحة للتعلم : وتعريف للانسان بنفسه ، وبأن أساسه علاقة مخلوقة للخالق ، المتصف بكل كمال والمنزه عن كل نقص ، وفى الايات إيحاء بأن الخالق علم الإنسان أشياء كثيرة حتى يتعامل مع نفسه ، ومع الكون بما تعلمه وفى هذا الإيحاء إلزام للناس أن يتعلموا لكى يكونوا أسيادا على الكون .

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تحث على استخدام العقل يقول تعالى [أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء](١) ويقول [إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون](٢) والقرآن الكريم إذ يحترم العقل ينهى عن التقليد والتعصب والهوى يقول سبحانه [وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون](٣) وهو إذ يحترم العقل يرفع من شأن العلم والعلماء ، يقول سبحانه وتعالى [يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات](٤) ويقول عز وجل [قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب](٥) ويوجه القرآن الكريم الإنسان إلى التعرف على نفسه يقول تعالى [أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون . أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون](٦) ويقول تعالى [وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون](٧) .

---

(١) سورة الأعراف الاية ١٨٥
(٢) سورة البقرة الآية ١٦٤
(٣) سورة البقرة الآية ١٧٠
(٤) سورة المجادلة الآية ١١
(٥) سورة الزمر الآية ٩
(٦) سورة الطور الآية ٣٥ — ٣٦
(٧) سورة الذاريات الآية ٢٠ — ٢١

والقرآن الكريم يرسم للإنسان قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية ويصور الألوهية فى صورتها الكاملة بعيدا عن التخبطات الخيالية ويبين علاقة الله بالإنسان والكون ويضع الأدلة على حدوث الكون ويبين النظام والتدبير والعناية فيه ، ثم هو فى نفس الوقت يضع الأسس القويمة لأخلاق الفرد والأسرة والجماعة الصغيرة والمجتمعات الإنسانية .

وفى القرآن الكريم الكثير عن الله والكون والإنسان من جوانب متعددة أكثر بكثير مما بحثه الفلاسفة فى كل العصور ، وليس من غرضنا الإسهاب فى هذه النقطة ، ولكننا أردنا فقط وضع بعض النقاط على الحروف ليتبين وهاء دعوى أن القرآن يعوق النظر العقلى ، [ومن الخطأ البالغ أن يقال أن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفة وأنه لم يرتد آفاق الوجود . فقد أعلن القرآن وحده الله وفاعليته ، مقابلا لكل تفكير يونانى عن فكرة الله ، ومنكراً لتصور فكرة الله عندهم . وأعلن القرآن فكرة الخلق وإن الله خالق وأنه خلق من لا شىء . وبهذا أنكر فكرة قدم المادة ، وكما أعلن بدء الزمان فقد أعلن نهايته وبهذا أنكر سر مدية المادة وعدم فنائها . . وعرض للقوانين التى تحكم الوجود وهو خالقها القانون الطبيعى والعلية والسببية والتعاقب والتوالى . وفتح للعقل الإنسانى المجال للنظر فى هذه القوانين وهل هى أبدية أم غير أبدية ثابتة أم متغيرة .. واندفع القرآن إلى الانسان يمجده ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية وقد اعتبره مسئولا عن كل فعل من أفعاله](١) .

رابعا : أما دعوى أن حزب أهل السنة المستمسك بالنصوص هو الذى عاق تقدم المسلمين الفلسفى . فهى دعوى يعوزها الدليل ، ولقد تبين لنا من الحديث السابق أن القرآن يدعو للتأمل والتفكير بالعقل فى كل شىء ، وحزب أهل يعلم ذلك ويؤمن بذلك عن قناعة كاملة .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور على سامى النشار حـ ١ ص ٣٢-٣٣

ولقد استخدموا العقل والنقل فى محاوراتهم مع المعتزلة العقليين ومع أصحاب الديانات السماوية الأخرى ، ومع الصابئة والمجوس والملاحدة ، وخلفوا لنا تراثا كلاميا يزهو به العقل الإسلامى ومن أراد الوقوف على حقيقة ذلك فليرجع إلى كتب أحمد بن حنبل وابن القيم وابن تيمية والأشعرى وتلاميذه والماتريدى وتلاميذه

والتاريخ لا يذكر أنهم وقفوا ضد الفكر الحر بل ساعدوا بفهمهم الواعى للقرآن الكريم والسنة المطهرة على نشر الجدل العقلى الحر الهادف إلى الاقناع ، والذى منه تكونت المدارس الكلامية المتعددة ، وأصدق دليل على هذا إنفصال واصل بن عطاء عن الحسن البصرى وإنشاؤه لمدرسته الاعتزالية ووجود فرق الشيعة والخوارج والمرجئة .

ولقد كان لكل فرقة أو مدرسة إتجاهها العقلى الخاص بها فمتى إذا كان الحجر على العقل .

خامساً : أما عن أرسطو وسلطانه عليهم وعدم فهمهم له أحيانا ، فهم فعلا أعجبوا بأرسطو فى منطقه لدقته ، لكنهم مع إعجابهم به لم يخضعوا لسلطانه فى كل شيء ، بل أخذوا منه ما هو صحيح ، وردوا ما هو باطل ، وأكملوا ما هو ناقص .

وأخذوا عن أفلاطون ، كما أخذوا عن الأفلاطونية الحديثة وعن الفلسفات الهندية والفارسية وعن الفلسفات اليهودية والمسيحية ، وكان لهم مع ذلك فهمهم المستقل ومنهجهم الفلسفى كما كانت لهم ابتكاراتهم التى تتمشى مع ما يعتقدون ويدينون يقول واف [على أنه من الخطأ أن يظن أن الفلسفة العربية هى نسخة منقولة عن مذاهب المشائين .. وبهذه المثابة انتهى العرب إلى نسق فلسفى فريد فى بابه يوفق بين مقالات متخالفة .. وعلى كل حال فليس ينبغى أن يعزب عن البال أن فلاسفة العرب نحو فى البحث عن الوجود منحى مستقلا][1]

---

(١) التمهيد ص ٢٥

سادسا : وواضح أن الإدعاء بأن طبيعة العرب بها ميل شديد إلى التأثر بالأوهام — بعيد تماما عن الحقيقة ففي كل شعوب الأرض بعض طوائف العوام الذين يصدق عليهم مثل هذا الإدعاء أما أن يقال هذا عن الصفوة الممتازة الراجحة العقـــل فهو إدعاء مرفوض فى جانبهم لأنه مبنى على التحامل والتعصب الجنسى الذى يفرق بين الجنس الآرى والجنس السامى .

ولقد كان زعيم هذه التفرقة فى القرن التاسع عشر أرنست رنان . ولا يشك أحد فى أن تفضيل الجنس الآرى على الجنس السامى إنما هو وليد عنصرية بمقوتة وهوى بغيض ، ولا يستند إلى أى دليل علمى ، ولو كان هناك دليل لأظهره رنان أو لظهر بعد رنان من خلال دراسة الأجناس البشرية وخاصة فى قرننا العشرين عصر التقدم العلمى والتكنولوجيا .

وهذا الإدعاء يشبه تماما إدعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار وأن ما عداهم فهم خدم وقردة وخنازير .

كما يشبه إدعاء هتلر بأن الجنس الألمانى أكرم الأجناس واشرفها سلالة .

وإذا كان الاستعمار فى القديم والحديث يحارب الشعوب بالسلاح المادى ، فهو أيضا يحاربها بسلاح أشد فتكا ، وهو سلاح الحرب النفسية ولعله يبغى من وراء ذلك كله السيطرة على مقدرات الشعوب ، وتشكيلها حسب هواه وإلغاء شخصيتها المستقلة وتراثها المجيد .

يقول الدكتور إبراهيم مدكور [غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأنه فى الإمكان أن نستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه ، وبدا علم النفس الجمعى أدق وأعقد مما يظن .. ولكن المنتج العلمى الصحيح أضحى يمقت امثال هـــذه الدعاوى وينكرها ولكرها ، - ويتساءل - من الذى قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر الغربى وحـــده ، فقد ساهم فى تكوينها شعوب أخرى

مختلفة من فرس وهنود واتراك وسوريين ومصريين وبربر واندلسيين][1] .

سابعاً : أما دعوى كوزان بأن المسيحية هي خاتمة الأديان وأنها أساس الفلسفات

فهي دعوى واضحة التعصب الديني ويكفي الإسلام شرفا أن معجزته القرآن الكريم ، معجزة عقلية تتحدى كل بني البشر ، وتوجه في نفس الوقت إلى التعرف على الكون وما وراء الكون بالعقل المجرد ، وترفع من شأن الإنسان وتجعله مسئولا عن كل ما يفعل ، وحرا في كل تصرفاته ، وترسم معالم الطريق للحاكم والمحكوم معاً ، ولم يمنح الإسلام لأحد سلطة الغفران ، كما لم يسلط أحدا على أحد وإنما جعل الناس جميعاً أبناء آدم وآدم من تراب ولا أفضلية إلا بالتقوى والعمل الصالح .

وكوزان حينما يقول ذلك ، يتجاهل شعوب الأرض بما فيهم الشعب اليوناني في القديم ، الذي خرج سقراط وأفلاطون وأرسطو واعتقد أنه لا يقل تعصباً عن تنيمان ورنان ولهذا فإن ما قلناه عن سابقيه ينطبق عليه فلا حاجة للتكرار .

ثامناً : ودعوى سانتلانا بأن العلوم الإسلامية مؤسسة منذ نشأتها على علوم اليونان

مع ما في هذه الدعوى من عنصرية واضحة وتعصب أعمى فهي مرفوضة ، لأن من العلوم الإسلامية التفسير وعلوم القرآن وعلم الكلام الإسلامي والفقه وأصول الفقه والسيرة النبوية والبلاغة وعلم الحديث إلى غيرها من العلوم ، هذه العلوم كان أساسها القرآن الكريم نفسه وسنة الرسول ﷺ ، وإذا كان من تشابه في بعض المباحث الفلسفية فهذا التشابه لا يسوغ لسانتلانا أن يلقي بادعائه دون الاستناد لأي دليل علمي .

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن هناك فلسفة إسلامية يؤمن أصحابها بالله تعالى وباتصافه بكل كمال يليق بذاته المقدسة .

---

(١) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ح ١ ص ٢١

وتعالج هذه الفلسفة بصدق مشكلة الخلق ، وتبحث عن الصلة بين الخالق سبحانه وبين مخلوقاته ، وتوفق بين الدين والعقل ، وتناقش قضية الوجود والخلود ، والمكان والزمان ، والمادة والحياة ، والنفس والعقل ، والروح ، والحق والباطل ، والفضيلة .

والرذيلة ، والمسئولية والجزاء . إلى غير ذلك من المباحث الفلسفية ، وهى فى حركتها تستخدم العقل وتهتدى بالنقل .

هى فلسفة دينية تسير على هدى من الوحى وتستجيب لنداءاته وهى فلسفة عقلية تستنطق الكون أسراره ، وتبحث فى الإنسان . وعن القيم وهى بالعقل تعلل وتبرهن وتكشف عن حقائق الوجود وما وراء الوجود .

يقول الدكتور إبراهيم مدكور عن خصائص الفلسفة الإسلامية [تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين وتعول على الروح تعويلا كبيرا ، هى فلسفة دينية لأنها نشأت فى قلب الإسلام وتربى رجالها على تعاليمه ، واشربوا بروحه ، وعاشوا فى جوه ، وهى إنما جاءت امتدادا لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة .. والفلسفة الإسلامية دينية فى موضوعاتها تبدأ بالواحد وتحلل فكرة الألوهية تحليلا شاملا دقيقاً لم تسبق إليه ، وتمعن فى تصوير البارى جل شأنه تصويرا أساسه التجريد والتنزيه والوحـــدة المطلقة والكمال التام ، وعن الواحد صدر كل شىء .. وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ .. ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك ووسيلة البهجة والسعادة .. وبرغم هذا الطابع الدينى والروحى تعتد الفلسفة الإسلامية بالعقل إعتداداً كبيراً وتعول عليه التعويل كله فى تفسير مشكلة الالوهية والكون والإنسان .. وقد حاولت فى جد التوفيق بين النقل والعقل .. والتوفيق تقريب بين جانبين وجمع بين طرفين وفى الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفى بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية ولذلك عنى فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسو بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى .. والفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه ويغذيها .. فنى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة .. والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا

يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة .. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء — لابن سينا — فإنه يشتمل على أربعة أقسام : ينصب أولها على المنطق والثانى على الطبيعيات ، والثالث على الرياضيات . والرابع على الالهيات . وفى قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس والحيوان والنبات والجولوجيا ، وفى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .

والكندى عالم قبل أن يكون فيلسوفا عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية .. وللفارابى بحوث فى الهندسة وعلم الحيل وهو دون نزاع أكبر موسيقى الإسلام . وابن سينا حجة فى الطب بقدر ما هو حجة فى الفلسفة .. وكتابه القانون من أهم المؤلفات الطبية العربية [(١)].

(١) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٥٤ وما بعدها .

البحث الثالث

الـكندى وفلسفته

حياته وعصره

(فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها) عبارة مشهورة يقول بها كل من يتعرض للحديث عن حياة الـكندى ، أما عن عروبة الـكندى الخالصة فإننا نجدها من نسبه فهو أبو يوسف ـ وهذه كنيته على الرغم من أنه لم يشتهر بها وخاصة فى مؤلفاته الفلسفية ، بل كانت شهرته بالكندى أو يعقوب بن إسحاق الـكندى وهذا ما ذكره القفطى وابن أبى أصيبعه ـ فهو أبو يوسف يعقـوب بن إسحاق ابن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس وبعض المراجع تقف به عند ذلك بينما البعض الآخر يتلمس فى نسبة حتى ينتهى به إلى يعرب ، والمهم فى حديثنا هو إجماع المؤرخين على الأشعث بن قيس كواحد من أجداد الـكندى وما نعلمه عن الأشعث بن قيس أنه أسلم فى السنة العاشرة من الهجرة وكان على رأس وفد كنده إلى رسول الله ﷺ ، وإذا كانت بعض المراجع تقول بأن الأشعث بن قيس قد رجع عن إسلامه فهو فى الدرجة الأولى عربى أصيل وهذا ما نريده ولعل رجوعه عن الإسلام قد استمر فترة قصيرة عاد بها كأخلص مسلم ليشترك مع سعد بن أبى وقاص فى قتال الفرس وليحمل رايه كنده فى صفين وليقاتل الخوارج بالنهروان ولنسمع الأشعث بن قيس وقد وقف يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم فى الجاهلية أمام كسرى .

(لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر وقديم زحفها الأكبر وأن غياث اللزبات فقال المستمعون لما يا أخا كنده فأجاب لأن ورثنا ملك كنده فاستظللنا بأفيائه وتقلدنا منكبه الأعظم وتوسطنا بحبوحه الأكرم) .

فإذا ماتركنا الأشعث بن قيس وتخطينا التاريخ سيراً إلى الأمام وجدنا إسحاق ابن الصباح والد الـكندى يتولى ولاية الـكوفة فى خلافة المهدى والرشيد ، وهو منصب يجعل من صاحبه الحاكم بأمره ، ولا يصل إليه إلا من كان صاحب أبهة وفخار

وإذا كان الأمر كذلك فهل تقلد الكندى نفسه بعض المناصب الهامة ؟ ليس من هدفنا الاجابة على ذلك ولكن الواضح أن رجاحة عقل الكندى قربته من الخلفاء بل وجعلته مؤدبا لأحمد بن المعتصم وهذا العمل بدوره يوقفنا على مدى تقدير واحترام الخلفاء لتفكير الكندى واتجاهاته لكن أليس من المستحسن أن نذكر شيئاً عن تاريخ ميلاده ووفاته .

والاجابة أن أكثر المراجع التى تحدثت عن الكندى بعضها تحدث عن طفولته ومدى ما يتمتع به من رجاحة العقل ، وهذا بالإضافة إلى عاطفة الأمومة . مما حدا بوالدته أن تدبر له المال ، وتوفر له حياة مترفة ، وهى فى نفس الوقت توجهه بكل ما تملك إلى العلم (لما أنست فيه من ذكائه المتوقد وشوقه إلى التهام المعارف حتى إذا ما فاتته فخامة الحكم لم تفته جلالة العلم والحكمة) .

وبعضها يتحدث عن بخله ولنذكر أمثلة موجزة :

يروى ابن أبى اصيبعة وصية قالها الكندى لابنه وبعد أن يذكرها يقول (لو صح ذلك لصح ما قال به ابن النديم البغدادى من أن الكندى كان بخيلا)(١)

ويذكر ابن نباتة جزءا من الوصية فيقول (يابنى كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم فإن مالك إذا خرج عن يديك لم يعد إليك واعلم أن الدينار محموم فإذا صرفته مات واعلم أنه ليس شىء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر ومثل الدرهم كمثل الطير الذى هو لك ما دام فى يدك فإذا طار عنك صار لغيرك)

ويسهب المترجمون لحياة الكندى فى تتبع بخله ، وخاصة الجاحظ فى كتابه البخلاء . وإذا ماتركنا هؤلاء وهؤلاء وحاولنا أن نتلمس تاريخ الولادة والوفاة

---

(١) راجع ابن أبى أصيبعة حـ ١ ص ٢٠٩ ونص الوصية يقول : الدينار محموم فإن صرفته مات والدرهم محبوس فإن أخرجته فر والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك .

وجدنا تضارباً وحتى لا يطول الحديث نذكر ما قاله أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وما يجعلنا نميل لذلك هو إعتماد الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وغيرهم على الأستاذ الشيخ (تاريخ ميلاد الكندى غير معروف إلا ظناً وقد أشرنا فيما مضى ، إلا إن الراجح أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى فى زمن الرشيد والرشيد توفى سنة ١٩٣ هجرية — ٨٠٨ ميلادية ، فالغالب أن الكندى ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى حوالى ٨٠١ ميلادية — ١٨٥ هجرية كما رجحه ديبور(١) ولما كان يعقوب بن إسحاق الكندى قد توفى فى أواسط القرن الثالث الهجرى ولم يكن أحد ممن ترجموا له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن الراجح أنه ولد فى عواقب عمر أبيه وأن أباه تركه طفلا فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفى حضن اليتم وظل الجاه الزائل ، وإذا كان جاه بنى الأشعث لم يزل يزاول آل إسحاق فإن عهدهم الزاهر فى الكوفة قد تولى بموته وكانوا قد انتشروا فى البلاد فلم يبق للصبى اليتيم إلا أمه التى لا تعرف من شأنه لا قليلا ولا كثيرا)(٢) ونخلص من هذا إلى أن الكندى قد ولد بالتقريب سنة ١٨٥ هـ

هذا هو الكندى سليل الملك وربيب المجد ووريث تقاليد جرت فى أصلاب الأسرة جيلا بعد جيل وإذا كان الكندى لم ير أباه وهو شاب ، فقد رآه وهو طفل ، فانطبعت صورة العظمة فى ذهنه ، وما يرثه الإنسان فى طفولته يعلق بنفسه طيلة حياته كما يقول علم النفس الحديث عاش فى أفخم البيوت فى الكوفة ولما مات أبوه انتقل إلى بغداد فى بيت يليق به وهو ككل طفل عربى مسلم يبدأ حياته بتعلم القراءة والكتابة وبعض المبادىء فى الحساب والنحو والبلاغة ويحفظ القرآن وبعض الحديث والفقه ، وهو فى نفس الوقت يحفظ الكثير من الشعر فإذا ما نضجت عقليته وظهر نبوغه انبرى يقرأ ويقرأ ويبتعد عن الناس ليلتهم كل ما يحيط به من علوم وفنون ويهضم ما يلتهمه ليخرجه لنا علماً وثقافة

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١٧٧

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثانى للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ١٥

وفلسفة نقية تجعلنا نعتز به وتعتز به كل الأجيال اللاحقة مقتدية لخطاه أما عن عصر الكندى فلنسمع لأبى ريدة (لا يمكن أن ننسى ما كان فى البصرة حيث نشأ الكندى من حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات أو فى ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين) .

(وإذا كان الكندى قد تأدب ببغداد وأقام بها فى أثناء ازدهار ملكته وتفتحها وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبى خصوصاً علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء[1]) الكندى إذا عاش فى البصرة وبغداد ابان ازدهار الفكر فيهما .

وهذا كله يعبر عن قوة الجو الفكرى الذى عاش فيه الكندى فهاهى حياته تنتظمها خلافة المأمون والمعتصم والمتوكل ولعلنا لسنا ببعيدين عن ما قام به المأمون من حركة تنشيط واسعة للترجمة وخاصة فى الطب والفلسفة ولما وجد فى عصره من حرية مطلقة فى الفكر ولقد أوصى أن يسير المعتصم على نفس المنوال ولكن لما جاء المتوكل استطاع أهل النص السيطرة عليه وهذا حدا بهم أن يدفعوه لكراهية العقليين ونتج عن ذلك تضييق الخناق عليهم وكان من هؤلاء الكندى .

لقد اتيح للكندى أن يحصل الكثير من المعارف بما تشتمل عليه من العناصر الممتازة وبما يتمتع به هو من عقلية فذة ولما اتيح له من لقاءات مع المتكلمين والإنسان ابن البيئة والبيئة التى عاش فيها الكندى بيئة رأيناها ثقافية علمية فماذا ياترى يمكن آن يتبع .

---

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية تحقيق دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

ثقافة الـكندى وتعريفاته للفلسفة

الرياضة من طبعها الدقة والتحديد ، ولاعتمادها على الـكثير من الأوليات والبديهيات كانت نتائجها دائمـا صادقة ، وهذا ما دفع ديكارت إلى التمسك بها ، والبحث عن منهج صحيح يشبه الرياضة فى صحتها ويقينها . وقبل ذلك بكثير ارتكن الـكندى إلى الرياضة وألفاها الصواب واليقين والعلم الدقيق ولهذا نسب إليه أنه قال : (لا سبيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة) .

وهو فى هذا يقتدى بافلاطون كما يقول الدكتور محمد البهى (إن افلاطون كان يوصى بتعليم الرياضة لمن فى سن السادسة عشر إلى الثامنة عشر لأنه يرى أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة الميتافيزيقية)[1] .

ولـكن ايعنى هذا أن ثقافة الـكندى كانت ثقافة رياضية فقط ؟

أعتقد أننا لو حاولنا تصفح مؤلفاته لوجدنا الإجابة الملزمة لنـا إلى أن نقول أن ثقافة الـكندى كانت ثقافة عربية بكل ما اشتملت عليه هذه الثقافة من ألوان المعرفة ، فقد تلقى قسطاً وافراً منها فى البصرة ، وفى نفس الوقت فلقد ألم الـكندى بالثقافات الإسلامية والثقافات الأجنبية كالفارسية واليونانية على يد معلميه من الفرس والسريان فى بغداد ، ولقد درس الـكندى بعض اللغات مما أوقفه على الكثير من العلوم كالهندسة والطب والجغرافيا والموسيقى والفلسفات الهندية والفارسية واليونانية ولهذا نجد أن مؤلفاته كما يقدرها ابن النديم تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتابا ورسالة فى علوم مختلفة ومتنوعة منها على سبيل المثال .

ما ألفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والتوحيد ورسالته فى أنه لا تنال الفلسفة ألا بعلم الرياضيات .

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى هامش ص ٣٤٧

وفى المنطق : رسالته فى المقولات العشر ورسالته فى مدخل إلى المنطق ،

وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية .

وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك .

وفى الجدل : رسالته فى الاحتراس من خداع السوفسطائية .

وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط .

وفى الأخلاق : رسالته فى الأخلاق .

وفى الحسابات : رسالته فى المدخل الارثماطيقى خمس مقالات .

وفى الكريات : رسالته فى تسطيح الكرة .

وفى الموسيقى : رسالته فى تأليف النغم وتشابه التأليف ورسالته فى الإيقاع .

وفى النجوميات : رسالة فى علل أحداث الجو .

وفى الهندسة : رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس إلى العناصر .

وفى السياسيات : رسالة فى دفع الأحزان .

وفى الاحداثيات : رسالته فى الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والكون والفساد للكائنات الفاسدات .

إلى غير ذلك من كتب كثيرة وإذا كانت مؤلفاته توقفنا على مدى ثقافته ، فإن الجو العلمى الذى ساد فى بغداد ، والمناظرات الكلامية التى رعاها الخلفاء واشتركوا فيها ، وحرية التعبير فى وقتها ، كل ذلك كان عاملا أساسيا فى تفتق ذهن الكندى وسطوع نجمه مما اكثر من حساده ومع ذلك فلقد

كان الكندى يلجأ إلى التجربة أحياناً ليتأكد من معلوماته إذا اقتضى الأمر ، وقبل هذا كله استعداد الكندى الذهنى وإحساسه بكثرة حساده وعظمة نفسه ، ولا يفوتنا هنا أن نذكر بعض ما قيل عن الكندى مما يدل دلالة قاطعة على شمول ثقافته وعظمته فى العلم والفلسفة ، فابن النديم يقول (فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها) .

ويقول صاعد (أن الكندى ممن اشتهر بين خواص المسلمين بأحكام العلوم والتوسع فى فنون الحكمة) .

أما البيهقى فيقول (كان مهندسا خائضاً فى غمرات العلم ، وأنه جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات) .

أما القفطى فيقول (المشتهر فى الملة الإسلامية المتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم) .

ويقول ابن نباته (كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته) ويقول استاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق (كان الكندى رجلا منصرفا إلى جــد الحياة عاكفا على الحكمة ينظر فيها التماسا لكمال نفسه) . وإذا كانت ثقافة الكندى بهذا الشمول والاتساع فلقد أفادته كثيرا فى دراسته للفلسفة ، ومن تعريفاته لها يمكن أن نخرج بنظرة شاملة لهذا الفيلسوف العربى الإسلامى للكون وما وراء الكون وتلك تعريفاته للفلسفة نذكرها مع تعددها إلا أنها تشير إلى أن الفلسفة تشتمل على كل ذلك فهى فى الحقيقة تتضمن الإنسان ـــ الكون ـــ المعرفة ـــ الله ـــ الوجود ـــ العدم ـــ وما وراء الطبيعة ـــ الأخلاق ـــ التصوف وغير ذلك ، تعريفات الفلسفة .

الفلسفة ـــ حدها القدماء :

(ا) أما من حيث اشتقاق الاسم فهى حب الحكمة لأن كلمة فلسفة هو مركبة من فيلا وهى محب ومن سوفيا وهى الحكمة .

(ب) وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا أن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله

تعالى بقـــدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ح) وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا العناية بالموت والموت عندهم موتان طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن والثانى إماته الشهوات .

فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه لأن اماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ولذلك قال كثير من أجلة القدماء اللذة شر .

ثم إنه إذا كان للنفس استعمالان أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان مما سمى الناس لذه ما يعرض فى الإحساس لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لإستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضاً فقالوا الفلسفة معرفة الإنسان نفسه وهذا قول شريف الغاية بعيد الغور مثلا أقول أن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام وما لا أجسام اما جواهر واما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرا لا جسما ، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه ، والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم فاذن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل :

ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

(و) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان .

ومع هذه التعريفات الكثيرة التى هى من الواضح تعبر عن الفلسفة ككل نجد تعريفا مختصرا جامعا على طريقة الكندى فى الحد الموجز وهو أن الفلسفة (علم الأشياء بحقائقها) وهذه الحقائق كلية لأن الفلسفة فى رأى الكندى لا تتطلب معرفة الجزئيات والفلسفة من حيث أنها علم الأشياء بحقائقها فهى أشرف العلوم

والشرف الأعلى فيها للفلسفة الأولى ، أى علم العلة الأولى أى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق .

وغاية الفيلسوف من حيث العلم إصابة الحق ومن حيث العمل العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان ورقيه ، وقبل أن نتحدث عن منهج الكندى المعرفة عنده نحب أن نقف قليلا عند التردد بين فيلسوف العرب أم فيلسوف ونظرية الإسلام .

فيلسوف العرب أم فيلسوف الإسلام

(فيلسوف العرب والإسلام) هذه هى القضية وهذا بنفسه ما نرتاح إليه ، فالكندى عربى أصيل فى نسبه يرجع إلى الأشعث بن قيس الذى كان يقطن مع قبيلته كنده فى جنوب جزيرة العرب بين اليمن والحجاز ، وقد رأينا مدى مايتمتع به هذا الجد من أصالة فى العربية والكندى عربى المولد فاسحاق بن الصباح والده يتولى ولاية الكوفة أيام المهدى والرشيد وينجب هناك فيلسوفنا فى أزهى العصور الإسلامية والكندى مع ثقافته الواسعة المتعددة إلا أن الطابع العربى يغلب عليها ، أصالة فى النسب والمولد والنشأة والثقافة ينبع عنها فلسفة يغلب عليها الطابع العربى وهنا نسمع ابن النديم يقول (فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ويسمى فيلسوف العرب) أما القفطى فيقول (أبو يوسف الكندى المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم فيلسوف العرب) .

ونضيف إلى هذا القول ما يدعم قضيتنا فلقد مهد الكندى للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب بما كان يقوم بترجمته أو شرحه أو تأليفه ، ثم أن النقلة قبله كانت ترجمتهم الحرفية وبيانهم العربى ضعيفا ، نتيجة لأن أغلبهم أجنبى عن اللغة وعن الأصل العربى حتى جاء الكندى يترجم بنفسه ويصلح هذه التراجم ليسهل تناولها لكى لا تنفر من أساليبها أذواق العرب ، وكذلك فإنه ميسر للموضوعات الفلسفية المترجمة ولخصها وبسطها وجاهد فى تزيين الفلسفة فى أعين العرب ولكل هذا صحت تسميته فيلسوف العرب .

لكننا إذا تركنا هذا اللقب وحاولنا أن نبحث عن مبررات لتسميته فيلسوف الإسلام وجدنا الكثير ، وهى فى نفس قوة مبررات تسميته فيلسوف العرب ، وقبل أن نذكر تلك المبررات يجب أن نقول أن تسميته فيلسوف

العرب تدخل كل الديانات فالعروبة تجمعها جميعاً بل وأكثر من ذلك فإنها تدخل فى دائرتها الصابئة وغيرهم كما أن تسميته فيلسوف الإسلام يجعلنا وغيرنا تدخل فى دائرة الإسلام كل ما كتبه غير العرب من المسلمين ، وهذا الحديث مبنى أساسه على الخلاف الدائر بين من يقول هل هى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية ولكل وجهة نظره ويدخل فليسوفنا فى دائرة الصراع لأن الإصالة فى عروبته واضحة وكذلك فى إسلامه ، وبعد فإن فيلسوفنا ولد مسلماً وتربى فى أحضان الإسلام ونهل من منهله للعذب وعايش الصراعات الفكرية الكلامية واشترك فيها وهو فى نفس الوقت يقرأ أرسطو ويأخذ منه ويقرأ غير أرسطو ويأخذ منه لكنه مع هذا يرفض رفضاً حاسماً ما يتعارض مع مبادىء الإسلام وتعاليمه ، فالعالم حادث أى موجود من العدم والذى أوجـــده هو الله الصانع القادر المنزه عن كل نقص الموصوف بكل كمال هو لا يقبل أبداً ما يقوله أفلاطون بالقابل لأن القابل يثبت أزلية المادة وهذا بدوره يؤدى إلى وجود قديم مع الله والكندى يقول بالإبداع (تأييس الأيسات عن ليس) وهذا الإبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)(١) وفيلسوفنا يوفق بين الدين والفلسفة ولا يجد تعارضاً يذكر بين الإسلام والفلسفة .

والفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، وفى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل من عند الله جل شأنه فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما أتت للاقرار بربوبية الله وحده ، ويلزوم الفضائل المرتضاه .. عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها ، وهذا ينتهى إلى القول بأن للفلسفة تثبت بالمقاييس العقلية ما أتت به الرسل وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء ويقول الكندى (أن الفلسفة أشرف صناعة ودراستها واجبة وهى تسير فى ركاب الدين) ويقول (أن غرض الفيلسوف فى علمه أصابة الحق وفى عمله العمل بالحق والعلم بالحق والعمل بالحق

---

(١) سورة يس الآية ٨٢

يتفاوت لكن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى علم الحق الأول الذى هو علة العلل) .

الكندى إذا يصدر عن روح وعن طبيعة إسلامية صرفة ، فإذا ما أضفنا إلى ما سبق ما يقوله ابن نباته (الكندى هو يعقوب بن الصباح المسمى فى وقته فيلسوف الإسلام) وأضفنا الإحاطة التامة لفيلسوفنا المسلم بكل علوم عصره وغير عصره ، وأضفنا قول أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق (الكندى كان جديراً بهذه التسمية فى وقته وسيظل بها جديراً لأنه أول عربى مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب فى ظل الإسلام) .

وأضفنا أخيرا القول بأنه لم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب بن اسحاق كما ذكر بن أبى أصيبعه وأنه هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهتها فسارت فى سبيلها على أيدى تلاميذه وهو أول من أجرى فى الفلسفة الإسلامية تصنيف الفلسفة إلى نظرية وعملية .

نستطيع بعد هذا كله أن نخرج بأنه فيلسوف الإسلام ، لكن ما يشير إلى أنه فيلسوف العرب مدعم بالأدلة ، وما يشير إلى أنه فيلسوف الإسلام مدعم بالأدلة والأدلة فى كلا الحالتين لا تتناقض مع بعضها ، وهى فى نفس الوقت تشير إلى ما كان عليه الكندى فى واقعه الفعلى فيلسوف من أصل عربى وبديانه الإسلام يلم بكل ثقافات عصره ، وبلسانه العربى ، وبدينه الإسلامى ، يضع لبنات الفلسفة لا نستطيع مهما دللنا أن ننزع عنه أحد اللقبين وكل ما يؤكده الواقع ويدور حوله النزاع يوصلنا إلى أن الكندى فيلسوف العرب والإسلام .

نظرية المعرفة ومنهج الكندى

تأتى المعرفة للشخص من طرق ثلاث الحواس وهى كثيراً ما تخدعنا كما يرى ذلك ديكارت بل أن الحواس نفسها قد يلحقها من العطب ما يعطل عملها أو يجعل هذا العمل لا يتسم إطلاقا بالدقة ، [وهذه المعرفة الحسية مختصة بكل ما هو مادى والمحسوس كله ذو هيولى أبدا] ثم المعرفة العقلية وهذه المعرفة كلية (والإدراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة واستيفاء للمشترك العام فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك بتجريدها عن اللون وعن الطول والقصر وعن السمنة والنحافة ، ويتبقى بعد هذا التجريد ، الحيوانية والناطقية وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان ، والإنسانية إذا وقد جردت عن كل ما هو محس لا صورة لها تتمثل فى الذهن)(١)

أما الطريق الثالث فهوطريق التصفية أوالارتياض .

الحواس دائماً تدرك المحسوس عند مباشرة الحس محسوسة والمعرفة الحسية تحدث فور المباشرة بلازمان ولا تكلف . والمحسوس فى حالة تغيير وتبدل مستمر أو فى حالة زيادة أونقص ولما كان الأمر كذلك فإن المعرفة الناتجة عن الحواس معرفة جزئية ناقصة تبتعد عن حقيقة الشىء ولا تعطى إلا الصورة الماثلة أمام حواسنا .

أما العقل فإنه يدرك المجردات عن الهيولى ولكن هذا الإدراك إدراك كلى للأجناس والأنواع وذلك لأن الجزئيات لا حصر لها وما لا حصر له لا يمكن أن يدركه العقل أو نقول أن كلية الإدراك العقلى تشمل الواجب والجائز والمستحيل ولهذا فإن معرفة العقل معرفة كلية وعلى هذا كما يقول الكندى (كل ما كان هيولانيا فإنه مثالى يتمثله الحس الكلى فى النفس فاما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى فليست تتمثل فى النفس بتة وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطراراً فمن يحث

---

(١) دكتور عبد الحليم محمود ــ التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢٧٦

الأشياء التى فوق الطبيعة اعنى التى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلا فى النفس بل يجدها بالأبحاث العقلية وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول ليدركه عن هذا الطريق إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول) .

ثم يقول بعد ذلك كلاما يفهم منه أن عملية الخلط وعدم الإدراك الصحيح وعدم اتباع المنهج السليم لهـــذه الأشياء هى التى تبتعد بنا عن حقائق الأشياء (ولهذا الخلط بين الحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن والمعقول الذى لايتمثل تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة) .

وبعد هذا نسمع الكندى يقول (ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا ولا فى البلاغة برهانا ولا فى أوائل البرهان برهانا)(١) .

إذا المعرفة عند الكندى أما معرفة عن طريق الحواس وهذه معرفة ناقصة ، لا تصل إلى حقيقة الأشياء ، أو معرفة عقليةوهذه المعرفة لا تحيط بالأجزاء وإنما هى معرفة كلية ويبقى بعد ذلك الإدراك الاشراقى فالكندى لا يوافق على أن طريق المعرفة الحقيقى هو الحس وحده أو العقل وحده أو الحس مع العقل لأننا قلنا أن معرفة الحس لاتصل إلى مهايا الأشياء ومعرفة العقل طريق لمعرفة الأجناس والأنواع فقط وإنما يذهب إلى القول بالإدراك الاشراقى وهذا الإدراك فى قمته خاص بالأنبياء والرسل وعلم هؤلاء كما يقول الكندى بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق بل مع إرادته جل وعلا ويستمر الكندى فى التفريق بين العلم الاشراقى وبين العلم الكسبى ولكن ما يهمنا هو أن الإنسان إذا صفا وصارت نفسه كالمرآة المصقولة انعكس عليها كل شىء وعلمت الكثير بدون كسب بل بكشف من الاله وإذا كان هذا هو أمر المعرفة عند الكندى فما هو منهجه ؟ قبل كل شىء نجد الكندى يذهب إلى القول بأن طبيعة العلوم هى التى تحدد المنهج ولهذا يلزمنا أن نحدد المنهج وفق العلم

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية تحقيق أبى ريده ص ١١٢

نفسه ونخطىء كثيراً إذا ما استخدمنا منهجا لعلم فى علم آخر ولهذا يقول الكندى (ينبغى أن يقصد بكل مطلوب ما يجب) ونستطيع أن نلخص منهج الكندى فيما يلى :

(أولا) يحدد الكندى المفاهيم تحديداً دقيقاً بالألفاظ التى تدل عليها وتحددها بحيث يظهر المعنى تماما وهو هنا يبتعد عن الألفاظ التى لا تعطى معنى لأنه يقول (مالا معنى له فلامطلوب له والفلسفة إنما تعتمد على ما كان منه مطلوب فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه) .

(ثانياً) يقوم منهج الكندى على المقدمات التى ربما تكون بديهية ثم إثباتها أحياناً بطريقة رياضية وذلك كما فعل أثناء إثبات الحدوث للجرم والزمن والحركة وربما يسأل فرد إن البديهيات لا تحتاج للبرهنة والتدليل ، والإجابة : أن الكندى يفعل ذلك قطعا للمكابرة (إن الأشياء المألوفة أحرى ما قدمت فى إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه ولأن كثيراً مما سيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم اللجاجة والنقوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان . على تصحيحها إذا كانت أسباب إيضاح مقالتهم قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المجددين منهم غير محتاجة إلى براهين لتحسم أضواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك سهلة المسالك غير ملبثة المعالم) .

(ثالثاً) تغلب على الكندى الطريقة الاستنباطية التى تدفعه إلى أن يعيش فى جو فكرى خالص .

(رابعاً) يوصى الكندى أن تكون الغاية من البحث واضحة لأن من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه إذا

داوم على ذلك أما من لا يعلم الغاية التى يقصد إليها لا يعلم . إذا كان قد انتهى إليها أم لا ويظل فى تخبط مستمر .

(خامساً) تتجه طريقة الكندى الاستنباطية فى اهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفتها لأن بمعرفة الماهيات يعلم ما يطرأ من احوال وبمعرفة العلل يعلم ما ينجم عنها من آثار وذلك فإن معرفة العلة توقفنا على المعلول أو على الشىء وهذا هو غاية مطلبنا .

(سادساً) يرى الكندى أن لكل رأى فلسفى مقدمات هو أوليات لها قد لا تكون من الفلسفة .

(سابعاً) يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافه من تناقض منطقى أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الاحتمال الصحيح الذى يبقى وحده بعد ذلك .

ونحن بعد هذا العرض المبسط لنظرية المعرفة ومنهج الكندى نرى أنه مع قناعته بأن هناك أدراكا إشراقيا هو فى قمته خاص بالأنبياء وأن من صفى نفسه تصفية كاملة عن غواشى المادة فإنه بذلك يحقق لها مثل هذا الإدراك ولو أنه فى درجة أدنى من الإدراك الخاص بالأنبياء وهو مع قناعته يعلم ، أن النفس إذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء .

انصقلت صقالة ظاهرة ، واستنارت بقبس من نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر .

فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور وخيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً من الطهارة ، رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الانفس التى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته

فتلتذ حينئذ لذة دائمة ، فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب والنظر والشم ، لأن هذه لذات حسية دنسه وتلك لذة الهية روحانية ملكويته .

نرى أنه رغم معرفته وقناعته بأن هناك إدراكا إشراقياً وهو اسمى من الإدراك الحسى والعقلى إلا أنه لم يحاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق .

وسنرى فيما بعد كيف اعتمد فى المعرفة على الحس فى درجه أدنى فى وعلى العقل فى درجة أعلى .

لكننا قبل ذلك نتعرف على الكندى بين الدين والفلسفة .

الدين والفلسفة عند الكندى

الحق : هو الأساس المتين فى فلسفة الكندى والفلسفة بمعناها العام والتى هى أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبـــة هى علم الأشياء بحقائقها ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه العلم بالحق وفى عمله العمل بالحق وعصر الكندى به الفقهاء والمحدثون والمتكلمون وبه الفلسفات المنظمة التى تسير على منهج والفلسفات التى تضرب هنا وهناك بدون منهج والصراع فى عصره على أشده بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة . والخليفة يقرب كل هؤلاء منه لكن المتكلمين يلجأون إلى حيلة ليوغروا صدر الخليفة لهذا يرمون الفلاسفة بالكفر ولهذا يهتم الكندى بنفى تهمة الكفر عن الفلاسفة والفلسفة ويبين إتفاق الفلسفة مع مبادىء الدين ويهاجم رجال الدين الذين يتجرون بأسمه دفاعا عن كراسيهم المزورة ويبين الكندى أن نقطة اللقاء بين الدين والفلسفة هى الحق ومن هذه النقطة أيضاً نشأ الافتراق .

الفلسفة بحث عن الحق لمعرفته وإقتنائه والعمل به والدين طلب للحق والاهتداء به ولقد زعم كل مفكر ظهر على مسرح الحياة الثقافية منذ سقراط وحتى الإسلام أنه صاحب الحق حتى ذهبت كل فرقة إلى أنها أهل الحق فأهل السنة والجماعة يزعمون أنهم أهل الحق والمعتزلة يدعون أنهم أهل الحق والصوفية يقولون أنهم أرباب الحق .

والفلاسفة يدعون أن صناعتهم تطلب الحق .

فما هو الحق إذا ؟ أهو شيء ثابت فى نفسه ؟ أن أدرك فلا سبيل إلى الشك فيه ولا بد من الاذعان له ؟ أم أنه بطبيعته متغير نسبى بحسب الناظر إليـــه وموقفه منه .

الفلاسفة والمتكلمون اعتقدوا فى ثبات الحق وعدم تغيره والفلسفة بحسب تعريفها الذى أورده الكندى هى علم الأشياء بحقائقها وأشرف الفلسفة وأعلاها

مرتبة الفلسفة الأولى أعنى علم الحق الأولى الذى هو علة كل حق والحق الأول عند الكندى هو البارى سبحانه وعند المتكلمين هو الله سبحانه ، كل ما فى الأمر أن الفلاسفة اصطلحوا على تسميه البحث عن الحق فلسفة وقالوا أيضاً العلم الإلهى والكندى يقول علم الربوبية وأطلق المتكلمون على مباحثهم التى تنشد معرفة الله ووحدانيته علم الكلام أو علم التوحيد .

هناك إذا اتفاق بين الفلسفة والدين من جهة الموضوع فكلاهما يطلب الحق والخير ومن جهة الوسيلة فكلاهما يسلك طريق البرهان ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك باتباع طريق السمع والخبر أى ما نزلت به الشريعة على ألسنة الأنبياء والرسل وفى هذا نستمع إلى الكندى يقول (لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة من الله جل ثناؤه فإن الرسل الصادقة إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل) .

وبالنسبة للغاية تتضح من اتحادهما فى الموضوع فكلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وكلاهما يعطى المبادىء القصوى للموجودات والدين والفلسفة كلاهما يفيض من واجب الوجود .

ونحن فى هذا نذكر مايراه الفارابى من فروق بين الفلسفة والدين فهو يقول (طرق الفلسفة يقينية أما طرق الدين فاقناعية وكذلك تعطى الفلسفة حقائق الأشياء . أما الدين فيعطى تمثيلا لها) .

كما يرى ابن سينا فرقا آخر وهو (أن وجهة الدين عملية إصالة ووجهة الفلسفة بالإصالة نظرية .

الفلسفة والدين على هذا متفقان موضوعا وغاية لأن موضوع الفلسفة معرفة الله و معرفة الفضائل النافعة لإتباعها والرذائل الضارة لاجتنابها وهذان هما موضوع الدين الذى يأمر بمعرفة الله وتوحيده .

والفلسفة ثبتت بالمقاييس العقلية ما أتت به الرسل وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء .

لكن تبقى نقطة وهى أن الفلاسفة وأخص الإلهين كما ذكر الغزالى ينكرون البعث الجسمانى ويقولون بقدم العالم كما أنهم يقولون أن الله لا يعلم إلا الكليات وهذه مسائل تتعارض مع الدين دارت حولها مناقشات كثيرة فهل من حقنا مناقشتها أعتقدلا لكن من حقنا إن نقول : إن الكندى لم يتعارض مع الدين فى أى نقطة من النقاط بل كان مذهبه دائما يسير مع الدين يصل إلى المبادىء التى جاء بها الدين ويأخذ من هـــذه المبادىء ومن حقنا ايضاً إن نقول إن النظر العقلى الصرف ربما يؤدى إلى النتائج التى أتى بها الدين وهنا حسب الحديث الشريف يكون للمجتهد أجران : أما إذا أخطأ فله أجر واحد أما الكفر وتوزيعه بهذه الصورة فنحن لا نوافق الغزالى عليه والكندى يشترط لفهم القرآن أن يكون المفكر من ذوى الدين والألباب قادرا على فهم مقاصد كلام الوحى عارفا بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالته عند العرب .

وإذا كان الكندى فيلسوفا فهو فى نفس الوقت يعتنق الإسلام ويخلص فى اعتناقه هذا بل يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة وهو فى نفس الوقت يحاول الدفاع عن الأديان الموحى بها بوجهة نظر أوسع ومن جهة أخرى يفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة فيقول (إن علومنا إنما تأتى نتيجة لتكلف البحث والقصد والحيلة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل طبقا لمنهج مرسوم على فلسفى بخلاف علوم الأنبياء التى هى هبة من الله سبحانه وتعالى لهم جاءت بلا تكلف أو حيلة أو إعمال فكر أو نظر ولكى يدلل على ذلك يأتى بآيات قرآنية ويشرحها ولسنا فى حاجة إلى ذكر هذه الآيات حتى لايطول الكلام .

الأخلاق عند الكندى

للكندى كفيلسوف عربى مسلم نظريته فى الأخلاق .

وقد علمنـــا مما سبق أن من التعريفات التى ارتضاها للفلسفة (أنها العناية بالموت) وقد قسم الموت إلى قسمين : الأول الموت الطبيعى وهو ترك النفس إستعمال البدن وهذا القسم لا دخـل للأخلاق فيه لأنه خارج عن دائرة الإنسان وقـدرته .

أما القسم الثانى : فهو إماتة الشهوات ، لأن فى إماتتها انصراف النفس عن اللذات الحسيه وتجملها باللذات العقلية وصولا إلى الفضيلة والكمال .

وارتضى أيضاً التعريف القائل : أنها (معرفة الإنسان نفسه) لأنه الإنسان إذا علم أنه جسم ونفس وأعراض وأنه لم يكن شيئاً مذكورا ثم كان بإرادة الله وقدرته ، ومع كونه سخر له كل شىء فى هذا الكون ، وما عليه إلا أن يتحرك بعقله بحثاً فى الوجود وما وراء الوجود ، فإنه بالمعرفة الحقيقية يسعد ويتجه دوما نحو الفضائل والتى منها العدل ونعنى بالعدل الوسطية التى أشار إليها القرآن الكريم فى قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا)[1] فالوسطية هنا الكرم وسط بين البخل والإسراف ، ويقول تعالى (والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)[2] .

وارتضى أيضاً تعريفاً يقول : (أنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان — ويضيف — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة) ومن أفعال الله سبحانه وتعالى العفو والمحبة والرحمة والكرم والعطاء والسماحة والسلام .

---

(١) الإسراء الآية ٢٩

(٢) الفرقان الآية ٦٧

وغير ذلك من الأفعال ، فإذا حاول الإنسان أن يتشبه فى أفعاله بأفعال خالقه عز وجل ، صار كامل الفضيلة وأصبحت حركته مع الوجود مكملة للوجود ومتممة للجمال فيه .

وكل خلق إنسانى محمود هو فضيلة عند الكندى .

وهو يقسم الفضائل إلى قسمين : قسم هو أساس فى النفس وقسم ليس فى النفس وإنما هو نتيجة وثمرة للقسم الأول ومن هذا القسم الأخير العدل .

أما القسم الأول فيشمل الحكمة والنجدة والعفة

وعن الحكمة يقول : إنها فضيلة القوة النطقية — أى القوة العقلية — وتشتمل على علم الأشياء الكلية بحقائقها ، وهذا قسم نظرى . أما العملى فهو استعمال ما يجب استعماله من هذه الحقائق .

ويقول عن النجدة إنها فضيلة القوة الغضبية وهى عبارة عن توطين النفس أى تدريبها وتعويدها على الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب اخذه ودفع ما يجب دفعه .

ويقول عن العفة : إنها تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه والإمساك عن غير ذلك .

فالخلق الإنسانى المحمود إذاً عند الكندى هو معرفة حقائق الأشياء والعمل قدر الطاقة الإنسانية وفق هذه الحقائق ، وتدريب النفس تدريباً كاملا على إماتة الشهوات والاستهانة بالموت ، لأنه بتحرير النفس من الشهوات والاستهانة بالموت يتحرك الإنسان مع الوجود بحرية مطلقة لا يعمل إلا بوازع من ضميره ووفق معرفته الشاملة .

وبالعفة لا يأخذ من ملذات الدنيا إلا ما يحفظ حياته ويحافظ على جنسه ، ويبتعد إبتعاداً كلياً عن كل محرم .

يقول أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود :

(والقسم الثانى من الفضائل الإنسانية ، ليس فى النفس وإنما هو نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث .

إنه نتيجة لاعتدالها وهو يتمثل فى العدل ، والرذيلة المقابلة له إنما هى الجور.

الفضائل الإنسانية إذا إنما هى فى أخـــلاق النفس ، وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل نتج عن ذلك أنه يعيش سعيداً ، وما دام كل إنسان فى هذه الحياة يسعى إلى السعادة ، وما دامت السعادة هدفا أخيرا لـكل إنسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل) [1] .

ولـكننا نتساءل مع الدكتور عبد الحليم محمود ، هل يمكن لـكل إنسان أن يلتزم الفضائل كاملة لتتحقق له السعادة ؟

والإجابة بوضوح لا ، لأن الماديات تشد الإنسان دائماً وتبعده عن الاشتغال بالفضائل .

وقليلون أولئك الذين يستطيعون السيطرة على أنفسهم حتى يلزموها حد الاعتدال

وإذا تصفحنا البشر ، وجدنا غالبيتهم عرضة للقلق والحزن فهم يحزنون على ما فات ويقلقون مما هو آت .

وإذا حاولنا البحث عن أسباب حزنهم وقلقهم ألفينا المادة هى الأساس .

فالإنسان كثيراً ما يحزن ، لأنه لم يمتلك كغيره الأموال الطائلة والمبانى الشامخة والثياب الفاخرة والاطعمة الممتازة .

وإذا ملك هذه الأشياء فإن الحرص يدفعه للخوف خشية أن يفقد ما يملكه ويصيبه الحزن الشديد إذا تحقق فقدانه للماديات .

وإذا اعتمد الإنسان فى سعادته على الامتلاك والاقتناء والثراء العريض ،

---

(١) التفـكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩٨

فقد انحرف عن طريق الصواب ، وذلك لأن السعادة إنما هى فى النفس لا فى ما تمتلكه النفس — لأن الماديات بطبيعتها عرضة للتغير والزوال — والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل)[١].

وإذا كان الحزن سببه الحرص الشديد على الامتلاك المادى والخوف من أن يضيع من الإنسان ما يملك .

فأحرى بالإنسان العاقل أن يدرب نفسه على الاستهانة بهذين الأمرين وأن يعيش وفق قوله تعالى (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون)[٢] وقوله تعالى (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلاهو وإن يردك بخير فلا راد لفضله)[٣] وقوله تعالى (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا)[٤] .

وإذا استطاع الإنسان أن يفعل ذلك فلن يداخل نفسه القلق أو الحزن لأنه مع عمله الدءوب يرضى بما يقدر له فى الدنيا ، وبما يفجأه فيها ، ويصرف نفسه كلية عن التطلع لما فى أيدى الغير .

وقد سئل سقراط عن السر فى عدم حزنه فقال (لأنى لا أقتنى ما أحزن على فقده) وسئل مرة أخرى لم لا تشعر بالشقاء مع إنك محروم من كثير من الملاذ فقال (إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه) .

وللكندى حكم كثيرة يجدر بنا أن نذكر بعضها منها (أعصى الهوى وأطع ما شئت) فإن الإنسان إذا أسلم عنانه لهواه جرفه هواه إلى حضيض الماديات أما إذا تحكم هو فى هواه امتلك كل شىء وأحس ، بالسعادة لأنه صار سيداً لنفسه وليس مسوداً .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩٨
(٢) التوبة الآية ٥١
(٣) يونس الآية ١٠٧
(٤) الكهف الآية ٤٦

ومنها قوله (لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد) فحبي للمال واوادتى لجمعه يدفعنى دفعاً للاغتصاب ، والكسب بطرق مشروعة وغير مشروعة ، وحبى للسلطة يدفعنى للتسلط والقهر على الآخرين ، ولا شك أن مثل هذين الأمرين يولدان الحقد والكراهية فى نفوس الغير مما يدفعهم اذا استطاعوا إلى ألحاق الأذى بى .

فإذا امتنعت عما أحب وأريد نجوت من الشرور أو مما أكره ، ويقول : (من ملك نفسه ملك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن ، ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم وحمده كل واحد وطاب عيشه) فإذا عرفت ما لى من حقوق وما على من واجبات ، وتحركت فى هذه الدائرة آخذا مالى ومنفذا بدقة ما على ، واذا استطعت أن أقهر شهـــواتى ، ملكت نفسى ومن ملك نفسه ملك كل الوجود وأحس بالطمأنينة والراحة والسعادة وصار محمودا بين الناس .

البحث الرابع

تعريفات لبعض المفاهيم الفلسفية
للكندي

فيلسوف العرب والإسلام هكذا رأيناه ودللنا على ما رأيناه ، ولقد ذكرنا نظرية المعرفة عنده ومنهجه ثم تحدثنا عن الدين والفلسفة فما نتاج ذلك كله قبل أن نذكر النتاج نحب أن نذكر بعض المفاهيم التى تعيننا فى الفهم :

١ — (العلة الأولى) مبدعة فاعلة متممة للكل .

٢ — (العقل) جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

٣ — (الجرم) ماله ثلاثة أبعاد (طول وعرض وعمق) د . عبد الحليم محمود

٤ — (الإبداع) إظهار الشيء عن ليس (أى إخراج من العدم) .

٥ — (الهيولى) قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة .

٦ — (الصورة) الشيء الذى به الشيء هو ما هو .

٧ — (العنصر) طينة كل طينة .

٨ — (الفعل) تأثير فى موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التى من نفس المتحرك .

٩ — (العمل) فعل بفكر .

١٠ — (الجوهر) هو القائم بنفسه وهو حاصر للأعراض لم تتغير ذاتيته موصوف لا واصف .

١١ — (الكمية) ما احتمل المساواة وغير المساواة .

١٢ — (الكيفية) ما هو شبيه وغير شبيه .

١٣ — (المضاف) ما ثبت بثبوته آخر .

١٤ — (الحركة) تبدل حال الذات .

١٥ — (الزمان) مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء .

١٦ — (المكان) نهايات الجسم ويقال هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به .

١٧ — (الإضافة) نسبة شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

١٨ — (المحسوس) هو المدرك فى صورته مع طينته .

١٩ — (الكل) مشترك لمشتبه الأجزاء وغير مشتبه الأجزاء .

٢٠ — (الأعظام) جمع عظم والعظم منزل بين ثلاثة أشياء ماله طول فقط كالخط وماله طول وعرض كالسطح وماله طول وعرض وعمق كالجسم.

٢١ — (التجانس) يعنى التساوى فى الجنس ومعنى هذا أن ما وقع تحت جنس واحد يسمى متجانسا فمجموع الخطوط متجانسة ومجموع السطوح متجانسة ومجموع الأجزاء متجانسة لاتحاد كل فى جنس واحـــد .

٢٢ — (الأيس) وهو اسم يعنى الوجود وعلى هذا فإن التأييس هو الايجاد والايسات هى الموجودات فلو قلنا تأييس الايسات عن ليس فالمعنى إيجاد الموجودات عن العدم .

٢٣ — (الليس) هو اللا وجود أو اللا شيء .

وبعد هذا العرض لهذه المفاهيم وقبل أن ندخل فى ذكر الأدلة التى قال بها الكندى يجب أن نمر مروراً سريعاً عبر التاريخ الماضى مع أدلة وجـــود الله لنتعرف من خلالها على أصالة الكندي .

مع التاريخ وأدلة وجود الله

ليس من حقنا أن نبحث عن كل دليل على وجود الله قال به الفلاسفة قبل الكندى وخاصة ونحن أمام بحث موجز ولكن الضرورة تدفعنا إلى الإشارة الموجزة إلى ما قال به بعضهم ليكون ذلك عوناً لنا فى إبانة أصالة الكندى عن سابقيه ولهذا سنشير إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقين وافلوطين واوغسطين :

(ا) سقراط :

نظام العالم دليل على وجود الإله هذا ما يقول به سقراط وفى البداية نرى بوضوح الشبه القوى بين هذا الدليل ودليل التدبير عند الكندى .

يقول سقراط لحدثه أو لست ترى أن صانع الإنسان جعل له آلات الحس لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة فأعطاه البصر ليبصر به والأذنين ليسمع بهما ما يكون لعيشه نافعاً ثم ما فائدة الروائح لو لم تكن لنا الخياشيم وكيف ندرك المطاعم لو لم يكن لنا لسان نذوق به . إن بصرنا معرض للآفات أو لست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك فجعلت الاجفان كالابواب لتمنع ما يصيب البصر وما قولك فى آلة السمع وهى تقبل جميع الأصوات ولا تمتلىء أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها المقدمة وأعدت لقطع الأشياء فتلقها إلى الأضراس لتدقها دقا فإذا تأملت فى ترتيب ذلك، أيمكنك أن تشك هل هى من فعل الاتفاق أم هى فعل العقل . ونحن لا نستطيع مع كل العقلاء إلا الانضمام إلى أرسطو ديموس وهو يرد على سقراط بقوله (إذا تفكرنا فى ذلك فلا شك أنها من صانع حكيم كثير العناية) .

(ب) افلاطون :

يقول افلاطون أن الحركة الدائرية المنتظمة التى نظهر فى حركات الإجرام هذه الحركة لا يمكن أن تكون صادرة إلا عن نفس لها حركة ذاتية .

وهو إذ يقول عنها الإله هو يعبر بذلك بما يناسب التصور الشعبي والحقيقة أن افلاطون يؤمن بإله واحد بدليل أن العالم واحد كذلك فإنه يقول أن مثال الجمال خير والخير جمال ويصف صانع العالم أنه خير وجميل وعلى هذا فإن الإله عنده واحد إلا أنه قال بمادة أزلية سماها القابل وهى أساس العالم ويقول بنموذج سابق على شاكلته صنعت السموات والأرض وهو هنا يثبت قدم القابل مما يجعل الأله شريكا ويدلل أفلاطون بأدلة أخرى فهو يرى أن تبدل الأشياء وتغيرها يدل على مؤثر وهو يرى أن كل شيء يتجه نحو غاية خلق لها وهو يرى أن الأشياء الخارجية متصفة بصفات مختلفة وهذا دليل على أنها لم تعط ذاتها هـــذه الصفات وإنما هذه الصفات موجودة فى عالم المثل الذى فى قمته مثال الخير وهو الإله .

وقبل أن نترك افلاطون نجد تشابها بين دليل التدبير عند الكندى ودليل الحركة والغائية والاحتياج عند افلاطون .

إلا أن الكندى لم يقل بقديم سوى الله ومن هنا تأتى الأصالة .

(حـ) ارسطو :

ينظر ارسطو إلى التغير الحادث ويقول أن التغير عبارة عن تحول من القوة إلى الفعل (أى من الإمكان المحض إلى الوجود الفعلى) وهو لا يكون الا بشرط وجود شيء يكون بالفعل ونحن نعلم أن غالبية الفلاسفة يقولون بان التسلسل باطل — اذا يتحتم

الرجوع إلى علة أولى وهى الاله وارسطو يقول كذلك بحركة الافلاك الدائرية وهذه الحركة ليست حركة ذاتية ولكنها عن شوق إلى معشوقها الذى هو المحرك الذى لا يتحرك واستدلال أرسطو هذا خيالى كما أنه يجعل إلا له أقل من أى شىء أوجده . إذ هو يحرك ولايتحرك هو فى حالة تعقل لكونه عاقلا وأرسطو يقول بهيولى وصورة وأن المادة تحركت عن شوق .

وفى وسعنا أن نقول أنه لايوجد شبه بين هذه الأدلة وأدلة الكندى وخاصة أن ارسطو يقول بقدم العالم وأن الله لا يعلم عن العالم شيئا وهذا مناقض تماما لما ذهب إليه الكندى إلا أن دليل التحرك يشبه دليل العناية .

(د) الرواقيون :

يستدلون على وجود الاله بنظرية إجماع الأمم والتى تقول أنه بما أن غالبية الأمم تقول بوجود الله مع الاختلاف فى صفات هذا الاله وهذا الآله هو مدبر الكون لابد أن يكون هذا القول صحيحا لأن إجماع العقول انتهى إليه وهذا دليل مبنى أساسا على عملية الاستبطان وفيه شبه على الأقل بدليل التدبير عند الكندى .

(هـ) أفلوطين :

يقول أفلوطين بنظرية الفيض الالهى فعن الله كان العقل وعن العقل كانت النفس الكلية ثم . . الله إذا هو الخير وهو العلة الأولى ويهمنا هنا أن نقول أن أفلوطين انطلق فى براهينه على وجود الاله من خيال خصب والتشابه الوحيد الذى نراه أو يمكن أن نراه هو أن العالم حادث صادر عن المحدث كما يقول الكندى وهو من الفيوضات الربانية كما يقول أفلوطين .

(و) أوغسطين :

ينظر إلى العالم فيراه يتغير فيرى أى هذا التغير يدل على أنه مخلوق . وإبداعه ونظامه يدل على أنه مصنوع فوراء الخلق خالق ووراء الصنعة صانع وهو الاله .

وفى هذا شبه كبير بدليلى الحدوث والتدبير عند الكندى ولو أن أوغسطين لم يدلل على الحدوث كما دلل فيلسوفنا .

أدلة وجود الله عند الكندي

المتكلمون والفلاسفة متفقون على أن العالم محتاج إلى مؤثر لكن الاختلاف يأتى فى علة الاحتياج فالمتكلمون يذهبون إلى أن العالم حادث وعلى هذا فإن علة الاحتياج إلى مؤثر هى الحدوث سواء أكان الحدوث وحده كما يذهب إلى ذلك الاشعرى أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أى مشروطاً بالحدوث أو بالإمكان مع الحدوث شطرا أى أن الإمكان والحدوث ركنان أساسيان . وينطلقون من حدوث العالم إلى إثبات الصانع ولهم فى ذلك أربعة أدلة كما ورد فى المواقف الجزء الثالث نعرضها باختصار .

الأول : حدوث الجواهر وهو ما يسمى بطريقة الخليل عليه السلام وهو أن العالم الجوهرى حادث وكل حادث فله محدث فالعالم له محدث ودليل المحدث تشهد به بديهة العقل فإن من رأى بناء جزم بأن له باباً .

الثانى : حدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة إلى علقه ثم مضغة ثم لحم ودم إذ لابد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من صانع حكيم هو المؤثر لأن حدوثها من ذاتها محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العلم الحديث حتى الآن عن التحكم فيها وقبل أن نعرض للدليلين الآخرين نقول أن شارح المواقف قال (ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة إلى إعتبار الإمكان وحده والاستدلال به والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا أن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب)[1] .

---

١ ــ شرح المواقف حـ ٣ ص ٤ ــ ٥

وبعد هذه الإشارة نذكر الدليلين :

الثالث : الاستدلال بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهرى ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة ترجح وجوده على عدمه وذلك لأن الممكن قابل للوجود والعدم فترجح أحد الطرفين على الآخر لابد له من مرجح وإلا ظل الأمر فى دائرة الإمكان .

الرابع : الاستدلال بإمكان الاعراض وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل لما له من الصفات جائز فلابد من التخصيص مخصص لها ،

وبعد عرض هذه الآراء التى نرى أنها توضح احتياج العالم ومن الاحتياج ضمنا نخرج بالحدوث يقول صاحب المواقف (مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم أما الدور والتسلسل وأما الإنتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته) .

وإذا كان الدور والتسلسل باطلين لزم الإنتهاء إلى واجب الوجود .

أما عن الفلاسفة فقد عرضنا لهم فيما سبق ونشير إلى أن علة الاحتياج إلى المؤثر عندهم هى الإمكان وقد علمنا إن الإمكان هو قابلية الشىء للوجود والعدم فترجح أحد الطرفين على الآخر ناتج عن مؤثر وهذا المؤثر واجب الوجود حتى لا يعود الأمر إلى الدور والتسلسل ولسوف نرى الفارابى وابن سيناء ومدى اعتمادهما فى إثبات وجود الله على هـــذا الإمكان فإلى أن يأتيا ننتظر وبعد هذا العرض المؤجز الذى أرى أن واقع الكندى قد فرضه على فهو مسبوق بالفلسفة الإغريقيه التى لا شك أن لها أثراً فى فلسفته وهو فى نفس الوقت يعايش المتكلمين ويشاركهم أفكارهم بالمعارضة تارة والمسايرة أخرى أقول كان لزاما أن نعرض لها وخاصة ونحن بصدد الحديث عن أدلة الكندى على وجود الله لكننا نسأل هل تعرض الكندى لبيان قصة خلق هذا العالم هل جارى أفلاطون فى خيالاته التى بين بها كيفية الخلق فى قصة طيماوس هل استهواه مذهب أرسطو فى المادة العاشقه للصورة والله هل انتفع بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطونى

الجديد والتي أريد بها تقريب لشقة التي تفصل بين الإله الواحد المتعالى المنزه عن المادة وبين عالم المادة المتكثر المتغير هل سكت الكندى على ما سمعه من المتكلمين ولم يذهب إلى التدليل الرياضى على حدوث العالم الذى ينطلق منه إلى إثبات وجود الله عن طريق الإبداع والتدبير أقول أن الإجابة أن الكندى قد ابتعد عن كل ذلك واكتفى بأن يبين فى وضوح وجلاء بأن هـــذا العالم محدث من لاشىء (الإبداع) ضربة واحـــدة فى غير زمان ومن غير مادة ما ، سابقة لوجوده بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة أولى فعالة هى الله وهو لم يقل كما قال سابقوه بانتهاء العالم أو ضرورة هذا الإنتهاء وإنما قال وجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لأنعدم مرة واحدة وفى غير زمان (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) .

للكندى فيلسوف العرب والإسلام ــ أدلة عـــلى إثبات وجود الله تعتمد على مقدمات واضحة أما عن البديهيات الرياضية والمنطقية وأما من النظر فى الكون وهى فى مجملها تدور حول الإبداع والتدبير وعن الإبداع يمكن أن يتولد دليل ثالث منطقى يتلخص فى أن الشىء لا يمكن أن يكون علة فى حدوث ذاته لما فى ذلك من تناقض لأنه لكى يحدث ذاته لابد من أن يكون موجوداً وبما أنه لم يكن موجودا فإنه يستحيل أن يحدث ذاته وسنعرض لهذه الأدلة بشىء من التفصيل .

الدليل الأول

دليل تناهى الجرم والزمان والحركة

يتحدث الكندى فيلسوف العرب والإسلام فى رسائله عن هذا الدليل بل ويسهب فى الحديث حتى أنه يذكره فى أكثر من مكان وبأساليب مختلفة فمثلا نراه يذكره فى رسائله إلى أحمد بن محمد الخراسانى - انظر الرسائل ص١٨٦ : ص١٩٢ وفى كتابه إلى المعتصم بالله — انظر ص ١١٤ : ص ١٣٢ — وكذلك تحت عنوان فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له — انظر ص ١٩٤ ص ١٩٨ — وكذلك فى رسالته إلى على بن الجهم — انظر ص ٢٠١ : إلى قوله : فالكل محدث اضطرارا عن ليس ص ٢٠٧ — وقد سمى هذا الدليل بدليل التناهى لأنه يثبت تناهى العالم وإذا ثبت هذا التناهى ثبت بالضرورة حدوث العالم لأن كل متناه فهو حادث وإذا ثبت الحدوث وجدنا أنفسنا بالاضطرار نثبت المحدث لأن المحـــدث والمحدث من الأمور المتضايفة لا يذكر أحدهما إلا ومعه الآخر . ومع أن الكندى يعتمد على تسع مقدمات بديهية والبداهة تسلمنا بدورها إلى نتائج يقينيه إلا أنه يمسك بهذه المقدمات البديهية ويدلل عليها وذلك ليقطع الطريق على العقل الجامح الضارب فى كل طريق حتى طريق البداهة وسنأتى فى بحثنا ببعض صور للتدليل على المقدمات لارتباطها بقوة بأدلة الكندى ، وهو إذ يثبت تناهى الجرم والزمان والحركة قد يربط بين هذه الأشياء مثل ما ربط ارسطو لكن ارسطو يقول بأزلية هذه الأشياء بلا دليل يعرضه أما فيلسوفنا فأصالته تدفعه إلى تقديم الدليل على التناهى . ودليل الكندى يستند إلى فكرة أن كل ما يحدث ويخرج إلى حيز الوجود متتابعاً على هيئة وحدات أو أجزاء لابد أن يكون متناهياً من أولة ومن آخره وإلا أدى خلاف ذلك إلى التناقض — فنحن لو فرضنا أن امتداد هذا العالم فى المكان أو مدة وجوده فى الزمان أو حركته وحركة ما فيه شىء لا نهاية له ثم نظرنا من نقطة ما فإن الامتداد المكانى أو الزمانى يكون بلا نهاية بحسب الفرض — فلو أننا نظرنا من نقطة أخرى تكون مع النقطة الأولى على خط مستقيم ونبعد عنها

والفلسفة ثبتت بالمقاييس العقلية ما أتت به الرسل وتنتهي بمقاييسها العقلية إلى النتائج التي أنزلت من السماء .

لكن تبقى نقطة وهي أن الفلاسفة وأخص الإلهين كما ذكر الغزالي ينكرون البعث الجسماني ويقولون بقدم العالم كما أنهم يقولون أن الله لا يعلم إلا الكليات وهذه مسائل تتعارض مع الدين دارت حولها مناقشات كثيرة فهل من حقنا مناقشتها أعتقد لا لكن من حقنا إن نقول : إن الكندي لم يتعارض مع الدين في أي نقطة من النقاط بل كان مذهبه دائما يسير مع الدين يصل إلى المبادىء التي جاء بها الدين ويأخذ من هـــذه المبادىء ومن حقنا ايضاً إن نقول إن النظر العقلي الصرف ربما يؤدى إلى النتائج التي أتى بها الدين وهنا حسب الحديث الشريف يكون للمجتهد أجران : أما إذا أخطأ فله أجر واحد أما الكفر وتوزيعه بهذه الصورة فنحن لا نوافق الغزالي عليه والكندي يشترط لفهم القرآن أن يكون المفكر من ذوي الدين والألباب قادرا على فهم مقاصد كلام الوحي عارفا بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب .

وإذا كان الكندي فيلسوفا فهو في نفس الوقت يعتنق الإسلام ويخلص في اعتناقه هذا بل يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة وهو في نفس الوقت يحاول الدفاع عن الأديان الموحى بها بوجهة نظر أوسع ومن جهة أخرى يفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة فيقول (إن علومنا إنما تأتي نتيجة لتكلف البحث والقصد والحيلة والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل طبقا لمنهج مرسوم علمي فلسفي بخلاف علوم الأنبياء التي هي هبة من الله سبحانه وتعالى لهم جاءت بلا تكلف أو حيلة أو إعمال فكر أو نظر ولكي يدلل على ذلك يأتي بآيات قرآنية ويشرحها ولسنا في حاجة إلى ذكر هذه الآيات حتى لا يطول الكلام .

الأخلاق عند الكندى

للكندى كفيلسوف عربى مسلم نظريته فى الأخلاق .

وقد علمنا مما سبق أن من التعريفات التى ارتضاها للفلسفة (أنها العناية بالموت) وقد قسم الموت إلى قسمين : الأول الموت الطبيعى وهو ترك النفس إستعمال البدن وهذا القسم لا دخل الأخلاق فيه لأنه خارج عن دائرة الإنسان وقدرته .

أما القسم الثانى : فهو إماتة الشهوات ، لأن فى إماتتها انصراف النفس عن اللذات الحسيه وتجملها باللذات العقلية وصولا إلى الفضيلة والكمال .

وارتضى أيضاً التعريف القائل : أنها (معرفة الإنسان نفسه) لأنه الإنسان إذا علم أنه جسم ونفس وأعراض وأنه لم يكن شيئاً مذكورا ثم كان بإرادة الله وقدرته ، ومع كونه سخر له كل شىء فى هذا الكون ، وما عليه إلا أن يتحرك بعقله بحثاً فى الوجود وما وراء الوجود ، فإنه بالمعرفة الحقيقية يسعد ويتجه دوما نحو الفضائل والتى منها العدل ونعنى بالعدل الوسطية التى أشار إليها القرآن الكريم فى قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا)[1] فالوسطية هنا الكرم وسط بين البخل والإسراف ، ويقول تعالى (والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)[2] .

وارتضى أيضاً تعريفاً يقول : (أنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان — ويضيف — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة) ومن أفعال الله سبحانه وتعالى العفو والمحبة والرحمة والكرم والعطاء والسماحة والسلام .

---

(١) الإسراء الآية ٢٩

(٢) الفرقان الآية ٦٧

وغير ذلك من الأفعال ، فإذا حاول الإنسان أن يتشبه فى أفعاله بأفعال خالقة عز وجل ، صار كامل الفضيلة وأصبحت حركته مع الوجود مكملة للوجود ومتممة للجمال فيه .

وكل خلق إنسانى محمود هو فضيلة عند الكندى .

وهو يقسم الفضائل إلى قسمين : قسم هو أساس فى النفس وقسم ليس فى النفس وإنما هو نتيجة وثمرة للقسم الأول ومن هذا للقسم الأخير العدل .

أما القسم الأول فيشمل الحكمة والنجدة والعفة

وعن الحكمة يقول : إنها فضيلة القوة النطقية — أى القوة العقلية — وتشتمل على علم الأشياء الكلية بحقائقها ، وهذا قسم نظرى . أما العملى فهو استعمال ما يجب استعماله من هذه الحقائق .

ويقول عن النجدة إنها فضيلة القوة الغضبية وهى عبارة عن توطين النفس أى تدريبها وتعويدها على الاستهانة بالموت فى أخذما يجب اخذه ودفع مايجب دفعه .

ويقول عن العفة : إنها تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه والإمساك عن غير ذلك .

فالخلق الإنسانى المحمود إذاً عند الكندى هو معرفة حقائق الأشياء والعمل قدر الطاقة الإنسانية وفق هذه الحقائق ، وتدريب النفس تدريباً كاملا على إماتة الشهوات والاستهانة بالموت ، لأنه بتحرير النفس من الشهوات والاستهانة بالموت يتحرك الإنسان مع الوجود بحرية مطلقة لا يعمل إلا بوازع من ضميره ووفق معرفته الشاملة .

وبالعفة لا يأخذ من ملذات الدنيا إلا ما يحفظ حياته ويحافظ على جنسه ، ويبتعد إبتعاداً كلياً عن كل محرم .

يقول أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود :

(والقسم الثانى من الفضائل الإنسانية ، ليس فى النفس وإنما هو نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث .

إنه نتيجة لاعتدالها وهو يتمثل فى العدل ، والرذيلة المقابلة له إنما هى الجور.

الفضائل الإنسانية إذا إنما هى فى أخـــلاق النفس ، وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا التزم الإنسان الفضائل نتج عن ذلك أنه يعيش سعيداً ، وما دام كل إنسان فى هذه الحياة يسعى إلى السعادة ، وما دامت السعادة هدفا أخيرا لـكل إنسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل) [1] .

ولـكننا نتساءل مع الدكتور عبد الحليم محمود ، هل يمكن لـكل إنسان أن يلتزم الفضائل كاملة لتتحقق له السعادة ؟

والإجابه بوضوح لا ، لأن الماديات تشد الإنسان دائماً وتبعده عن الأشتغال بالفضائل .

وقليلون أولئك الذين يستطيعون السيطرة على أنفسهم حتى يلزموها حد الاعتدال

وإذا تصفحنا البشر ، وجدنا غالبيتهم عرضة للقلق والحزن فهم يحزنون على ما فات ويقلقون مما هو آت .

وإذا حاولنا البحث عن أسباب حزنهم وقلقهم ألفينا المادة هى الأساس .

فالإنسان كثيراً ما يحزن ، لأنه لم يمتلك كغيره الأموال الطائلة والمبانى الشامخة والثياب الفاخرة والاطعمة الممتازة .

وإذا ملك هذه الأشياء فإن الحرص يدفعه للخوف خشية أن يفقد ما يملكه ويصيبه الحزن الشديد إذا تحقق فقدانه للماديات .

وإذا اعتمد الإنسان فى سعادته على الامتلاك والاقتناء والثراء العريض ،

---

(١) التفـكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩٨

فقد انحرف عن طريق الصواب ، وذلك لأن السعادة إنما هى فى النفس لا فى ما تمتلكه النفس — لأن الماديات بطبيعتها عرضة للتغير والزوال — والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل)[١].

وإذا كان الحزن سببه الحرص الشديد على الامتلاك المادى والخوف من أن يضيع من الإنسان ما يملك .

فأحرى بالإنسان العاقل أن يدرب نفسه على الاستهانة بهذين الأمرين وأن يعيش وفق قوله تعالى (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون)[٢] وقوله تعالى (وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلاهو وإن يردك بخير فلا راد لفضله)[٣] وقوله تعالى (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا)[٤] .

وإذا استطاع الإنسان أن يفعل ذلك فلن يداخل نفسه القلق أو الحزن لأنه مع عمله الدءوب يرضى بما يقدر له فى الدنيا ، وبما يفجأه فيها ، ويصرف نفسه كلية عن التطلع لما فى أيدى الغير .

وقد سئل سقراط عن السر فى عدم حزنه فقال (لأنى لا أقتنى ما أحزن على فقده) وسئل مرة أخرى لم لا تشعر بالشقاء مع إنك محروم من كثير من الملاذ فقال (إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه) .

وللكندى حكم كثيرة يجدر بنا أن نذكر بعضها منها (أعصى الهوى وأطع ما شئت) فإن الإنسان إذا أسلم عنانه لهواه جرفه هواه إلى حضيض الماديات أما إذا تحكم هو فى هواه امتلك كل شىء وأحس ، بالسعادة لأنه صار سيداً لنفسه وليس مسوداً .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩٨
(٢) التوبة الآية ٥١
(٣) يونس الآية ١٠٧
(٤) الكهف الآية ٤٦

ومنها قوله (لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد) فحبى للمال واوادتى لجمعه يدفعنى دفعاً للأغتصاب ، والكسب بطرق مشروعة وغير مشروعة ، وحبى للسلطة يدفعنى للتسلط والقهر على الآخرين ، ولا شك أن مثل هذين الأمرين يولدان الحقد والكراهية فى نفوس الغير مما يدفعهم اذا استطاعوا إلى ألحاق الأذى بى .

فإذا امتنعت عما أحب وأريد نجوت من الشرور أو مما أكره ، ويقول : (من ملك نفسه ملك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن ، ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم وحمده كل واحد وطاب عيشه) فإذا عرفت ما لى من حقوق وما على من واجبات ، وتحركت فى هذه الدائرة آخذا مالى ومنفذا بدقة ما على ، واذا استطعت أن أقهر شهـــواتى ، ملكت نفسى ومن ملك نفسه ملك كل الوجود وأحس بالطمأنينة والراحة والسعادة وصار محمودا بين الناس .

البحث الرابع

تعريفات لبعض المفاهيم الفلسفية
للكندي

فيلسوف العرب والإسلام هكذا رأيناه ودللنا على ما رأيناه ، ولقد ذكرنا نظرية المعرفة عنده ومنهجه ثم تحدثنا عن الدين والفلسفة فما نتاج ذلك كله قبل أن نذكر النتاج نحب أن نذكر بعض المفاهيم التى تعيننا فى الفهم :

١ — (العلة الأولى) مبدعة فاعلة متممة للكل .

٢ — (العقل) جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

٣ — (الجرم) ماله ثلاثة أبعاد (طول وعرض وعمق) د . عبد الحليم محمود

٤ — (الإبداع) إظهار الشىء عن ليس (أى إخراج من العدم) .

٥ — (الهيولى) قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة .

٦ — (الصورة) الشىء الذى به الشىء هو ما هو .

٧ — (العنصر) طينة كل طينة .

٨ — (الفعل) تأثير فى موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التى من نفس المتحرك .

٩ — (العمل) فعل بفكر .

١٠ — (الجوهر) هو القائم بنفسه وهو حاصر للأعراض لم تتغير ذاتيته موصوف لا واصف .

١١ — (الكمية) ما احتمل المساواة وغير المساواة .

١٢ — (الكيفية) ما هو شبيه وغير شبيه .

١٣ — (المضاف) ما ثبت بثبوته آخر .

١٤ — (الحركة) تبدل حال الذات .

١٥ — (الزمان) مدة تعدها الحركة غير ثابتة الاجزاء .

١٦ — (المكان) نهايات الجسم ويقال هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به .

١٧ — (الإضافة) نسبة شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

١٨ — (المحسوس) هو المدرك فى صورته مع طينته .

١٩ — (الكل) مشترك لمشتبه الأجزاء وغير مشتبه الاجزاء .

٢٠ — (الأعظام) جمع عظم والعظم منزل بين ثلاثة أشياء ماله طول فقط كالخط وماله طول وعرض كالسطح وماله طول وعرض وعمق كالجسم.

٢١ — (التجانس) يعنى التساوى فى الجنس ومعنى هذا أن ما وقع تحت جنس واحد يسمى متجانسا فجموع الخطوط متجانسة ومجموع السطوح متجانسة ومجموع الأجزاء متجانسة لاتحاد كل فى جنس واحـــد .

٢٢ — (الأيس) وهو اسم يعنى الوجود وعلى هذا فإن التأييس هو الايجاد والايسات هى الموجودات فلو قلنا تأييس الايسات عن ليس فالمعنى إيجاد الموجودات عن العدم .

٢٣ — (الليس) هو اللا وجود أو اللا شىء .

وبعد هذا العرض لهذه المفاهيم وقبل أن ندخل فى ذكر الأدلة التى قال بها الكندى يجب أن نمر مروراً سريعاً عبر التاريخ الماضى مع أدلة وجـــود الله لنتعرف من خلالها على أصالة الكندى .

مع التاريخ وأدلة وجود الله

ليس من حقنا أن نبحث عن كل دليل على وجود الله قال به الفلاسفة قبل الكندى وخاصة ونحن أمام بحث موجز ولكن الضرورة تدفعنا إلى الإشارة الموجزة إلى ما قال به بعضهم ليكون ذلك عوناً لنا فى إبانة أصالة الكندى عن سابقيه ولهذا سنشير إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقين وافلوطين واوغسطين :

(١) سقراط :

نظام العالم دليل على وجود الإله هذا ما يقول به سقراط وفى البداية نرى بوضوح الشبه القوى بين هذا الدليل ودليل التدبير عند الكندى .

يقول سقراط لمحدثه أو لست ترى أن صانع الإنسان جعل له آلات الحس لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة فأعطاه البصر ليبصر به والأذنين ليسمع بهما ما يكون لعيشه نافعاً ثم ما فائدة الروائح لو لم تكن لنا الخياشيم وكيف ندرك المطاعم لو لم يكن لنا لسان نذوق به . إن بصرنا معرض للآفات أو لست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك فجعلت الاجفان كالأبواب لتمنع ما يصيب البصر وما قولك فى آلة السمع وهى تقبل جميع الأصوات ولا تمتلىء أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها المقدمة وأعدت لقطع الأشياء فتلقيها إلى الأضراس لتدقها دقا فإذا تأملت فى ترتيب ذلك، أيمكنك أن تشك هل هى من فعل الاتفاق أم هى فعل العقل . ونحن لا نستطيع مع كل العقلاء إلا الانضمام إلى أرسطو ديموس وهو يرد على سقراط بقوله (إذا تفكرنا فى ذلك فلا شك أنها من صانع حكيم كثير العناية) .

(ب) افلاطون :

يقول افلاطون أن الحركة الدائرية المنتظمة التى نظهر فى حركات الإجرام هذه الحركة لا يمكن أن تكون صادرة إلا عن نفس لها حركة ذاتية .

وهو إذ يقول عنها الإله هو يعبر بذلك بما يناسب التصور الشعبى والحقيقة أن افلاطون يؤمن بإله واحد بدليل أن العالم واحد كذلك فإنه يقول أن مثال الجمال خير والخير جمال ويصف صانع العالم أنه خير وجميل وعلى هذا فإن الإله عنده واحد إلا أنه قال بمادة أزلية سماها القابل وهى أساس العالم ويقول بنموذج سابق على شاكلته صنعت السموات والأرض وهو هنا يثبت قدم القابل مما يجعل الأله شريكا ويدلل أفلاطون بأدلة أخرى فهو يرى أن تبدل الأشياء وتغيرها يدل على مؤثر وهو يرى أن كل شيء يتجه نحو غاية خلق لها وهو يرى أن الأشياء الخارجية متصفة بصفات مختلفة وهذا دليل على أنها لم تعط ذاتها هـــذه الصفات وإنمـا هذه الصفات موجودة فى عالم المثل الذى فى قمته مثال الخير وهو الإله .

وقبل أن نترك افلاطون نجد تشابها بين دليل التدبير عند الـكندى ودليل الحركة والغائية والاحتياج عند افلاطون .

إلا أن الـكندى لم يقل بقديم سوى الله ومن هنا تأتى الأصالة .

(حـ) ارسطو :

ينظر ارسطو إلى التغير الحادث ويقول أن التغير عبارة عن تحول من القوة إلى الفعل (أى من الإمكان المحض إلى الوجود الفعلى) وهو لا يكون الا بشرط وجود شيء يكون بالفعل ونحن نعلم أن غالبية الفلاسفة يقولون بان التسلسل باطل — اذا يتحتم

الرجوع إلى علة أولى وهى الاله وارسطو يقول كذلك بحركة الافلاك الدائرية وهذه الحركة ليست حركة ذاتية ولكنها عن شوق إلى معشوقها الذى هو المحرك الذى لا يتحرك واستدلال أرسطو هذا خيالى كما أنه يجعل إلا له أقل من أى شيء أوجده . إذ هو يحرك ولايتحرك هو فى حالة تعقل لكونه عاقلا وأرسطو يقول بهيولى وصورة وأن المادة تحركت عن شوق .

وفى وسعنا أن نقول أنه لايوجد شبه بين هذه الادلة وأدلة الكندى وخاصة أن ارسطو يقول بقدم العالم وأن الله لا يعلم عن العالم شيئا وهذا مناقص تماما لما ذهب إليه الكندى إلا أن دليل التحرك يشبه دليل العناية .

(د) الرواقيـون :

يستدلون على وجود الاله بنظرية إجماع الأمم والتى تقول أنه بما أن غالبية الأمم تقول بوجود الله مع الاختلاف فى صفات هذا الاله وهذا الآله هو مدبر الكون لابد أن يكون هذا القول صحيحا لأن إجماع العقول انتهى إليه وهذا دليل مبنى أساسا على عملية الاستبطان وفيه شبه على الأقل بدليل للتدبير عند الكندى .

(هـ) أفلوطين :

يقول أفلوطين بنظرية الفيض الالهى فمن الله كان العقل وعن العقل كانت النفس الكلية ثم . . الله إذا هو الخير وهو العلة الأولى ويهمنا هنا أن نقول أن أفلوطين انطلق فى براهينه على وجود الاله من خيال خصب والتشابه الوحيد الذى نراه أو يمكن أن نراه هو أن العالم حادث صادر عن المحدث كما يقول الكندى وهو من الفيوضات الربانية كما يقول أفلوطين .

(و) أوغسطين :

ينظر إلى العالم فيراه يتغير فيرى أى هذا التغير يدل على أنه مخلوق . وإبداعه ونظامه يدل على أنه مصنوع فوراء الخلق خالق ووراء الصنعة صانع وهو الاله .

وفى هذا شبه كبير بدليلى الحدوث والتدبير عند الكندى ولو أن أوغسطين لم يدلل على الحدوث كما دلل فيلسوفنا .

أدلة وجود الله عند الكندى

المتكلمون والفلاسفة متفقون على أن العالم محتاج إلى مؤثر لكن الاختلاف يأتى فى علة الاحتياج فالمتكلمون يذهبون إلى أن العالم حادث وعلى هذا فإن علة الاحتياج إلى مؤثر هى الحدوث سواء أكان الحدوث وحده كما يذهب إلى ذلك الأشعرى أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أى مشروطاً بالحدوث أو بالإمكان مع الحدوث شطرا أى أن الإمكان والحدوث ركنان أساسيان . وينطلقون من حدوث العالم إلى إثبات الصانع ولهم فى ذلك أربعة أدلة كما ورد فى المواقف الجزء الثالث نعرضها باختصار .

الأول : حدوث الجواهر وهو ما يسمى بطريقة الخليل عليه السلام وهو أن العالم الجوهرى حادث وكل حادث فله محدث فالعالم له محدث ودليل المحدث تشهد به بديهة العقل فإن من رأى بناء جزم بأن له بانياً .

الثانى : حدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة إلى علقه ثم مضغة ثم لحم ودم إذ لابد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من صانع حكيم هو المؤثر لأن حدوثها من ذاتها محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العلم الحديث حتى الآن عن التحكم فيها وقبل أن نعرض للدليلين الآخرين نقول أن شارح المواقف قال (ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة إلى إعتبار الإمكان وحده والاستدلال به والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا أن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب)[1] .

---

١ — شرح المواقف حـ ٣ ص ٤ — ٥

وبعد هذه الإشارة نذكر الدليلين :

الثالث : الاستدلال بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهرى ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة ترجح وجوده على عدمه وذلك لأن الممكن قابل للوجود والعدم فترجح أحد الطرفين على الآخر لابد له من مرجح وإلا ظل الأمر فى دائرة الإمكان .

الرابع : الاستدلال بإمكان الاعراض وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل لما له من الصفات جائز فلابد من التخصيص مخصص لها ،

وبعد عرض هذه الآراء التى نرى أنها توضح احتياج العالم ومن الاحتياج ضمنا نخرج بالحدوث يقول صاحب المواقف (مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم أما الدور والتسلسل وأما الإنتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته) .

وإذا كان الدور والتسلسل باطلين لزم الإنتهاء إلى واجب الوجود .

أما عن الفلاسفة فقد عرضنا لهم فيما سبق ونشير إلى أن علة الاحتياج إلى المؤثر عندهم هى الإمكان وقد علمنا إن الإمكان هو قابلية الشىء للوجود والعدم فترجح أحد الطرفين على الآخر ناتج عن مؤثر وهذا المؤثر واجب الوجود حتى لا يعود الأمر إلى الدور والتسلسل ولسوف نرى الفارابى وابن سيناء ومدى اعتمادهما فى إثبات وجود الله على هـــذا الإمكان فإلى أن يأتيا ننتظر وبعد هذا العرض المؤجز الذى أرى أن واقع الكندى قد فرضه على فهو مسبوق بالفلسفة الإعريقيه التى لا شك أن لها أثراً فى فلسفته وهو فى نفس الوقت يعايش المتكلمين ويشاركهم أفكارهم بالمعارضة تارة والمسايرة أخرى أقول كان لزاما أن نعرض لها وخاصة ونحن بصدد الحديث عن أدلة الكندى على وجود الله لكننا نسأل هل تعرض الكندى لبيان قصة خلق هذا العالم هل جارى أفلاطون فى خيالاته التى بين بها كيفية الخلق فى قصة طيماوس هل استهواه مذهب أرسطو فى المادة العاشقه للصورة والله هل انتفع بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الافلاطونى

الجديد والتى أريد بها تقريب لشقة التى تفصل بين الإله الواحد المتعالى المنزه عن المادة وبين عالم المادة المتكثر المتغير هل سكت الكندى على ما سمعه من المتكلمين ولم يذهب إلى التدليل الرياضى على حدوث العالم الذى ينطلق منه إلى إثبات وجود الله عن طريق الإبداع والتدبير أقول أن الإجابة أن الكندى قد ابتعد عن كل ذلك واكتفى بأن يبين فى وضوح وجلاء بأن هـــذا العالم محدث من لاشىء (الإبداع) ضربة واحـــدة فى غير زمان ومن غير مادة ما ، سابقة لوجوده بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة أولى فعالة هى الله وهو لم يقل كما قال سابقوه بانتهاء العالم أو ضرورة هذا الإنتهاء وإنما قال وجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم مرة واحدة وفى غير زمان (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) .

للكندى فيلسوف العرب والإسلام — أدلة عـــلى إثبات وجود الله تعتمد على مقدمات واضحة أما عن البديهيات الرياضية والمنطقية وأما من النظر فى الكون وهى فى مجملها تدور حول الإبداع والتدبير وعن الإبداع يمكن أن يتولد دليل ثالث منطقى يتلخص فى أن الشىء لا يمكن أن يكون علة فى حدوث ذاته لما فى ذلك من تناقض لأنه لكى يحدث ذاته لابد من أن يكون موجوداً وبما أنه لم يكن موجودا فإنه يستحيل أن يحدث ذاته وسنعرض لهذه الأدلة بشىء من التفصيل .

الدليل الأول

دليل تناهي الجرم والزمان والحركة

يتحدث الكندى فيلسوف العرب والإسلام فى رسائله عن هذا الدليل بل ويسهب فى الحديث حتى أنه يذكره فى أكثر من مكان وبأساليب مختلفة فمثلا نراه يذكره فى رسائله إلى أحمد بن محمد الخراسانى - انظر الرسائل ص١٨٦ : ص١٩٢ وفى كتابه إلى المعتصم بالله — انظر ص ١١٤ : ص ١٣٢ — وكذلك تحت عنوان فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له — انظر ص ١٩٤ ص ١٩٨ — وكذلك فى رسالته إلى على بن الجهم — انظر ص ٢٠١ : إلى قوله : فالكل محدث اضطرارا عن ليس ص ٢٠٧ — وقد سمى هذا الدليل بدليل التناهى لأنه يثبت تناهى العالم وإذا ثبت هذا التناهى ثبت بالضرورة حدوث العالم لأن كل متناه فهو حادث وإذا ثبت الحدوث وجدنا أنفسنا بالاضطرار نثبت المحدث لأن المحــدث والمحدث من الأمور المتضايفة لا يذكر أحدهما إلا ومعه الآخر . ومع أن الكندى يعتمد على تسع مقدمات بديهية والبداهة تسلمنا بدورها إلى نتائج يقينيه إلا أنه يمسك بهذه المقدمات البديهية ويدلل عليها وذلك ليقطع الطريق على العقل الجامح الضارب فى كل طريق حتى طريق للبداهة وسنأتى فى بحثنا ببعض صور للتدليل على المقدمات لارتباطها بقوة بأدلة الكندى ، وهو إذ يثبت تناهي الجرم والزمان والحركة قد يربط بين هذه الأشياء مثل ما ربط ارسطو لكن ارسطو يقول بأزلية هذه الأشياء بلا دليل يعرضه أما فيلسوفنا فأصالته تدفعه إلى تقديم الدليل على التناهى . ودليل الكندى يستند إلى فكرة أن كل ما يحدث ويخرج إلى حيز الوجود متتابعاً على هيئة وحدات أو أجزاء لابد أن يكون متناهياً من أولة ومن آخره وإلا أدى خلاف ذلك إلى التناقض — فنحن لو فرضنا أن امتداد هذا العالم فى المكان أو مدة وجوده فى الزمان أو حركته وحركة ما فيه شىء لا نهاية له ثم نظرنا من نقطة ما فإن الامتداد المكانى أو الزمانى يكون بلا نهاية بحسب الفرض — فلو أننا نظرنا من نقطة أخرى نكون مع النقطة الأولى على خط مستقيم ونبعد عنها

بعد ما فرض موجوداً بل أن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود أما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته .

ويقول ابن سينا ، ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فالحضور شيء أولغيبته فوجود كل ممكن هو من غيره .

وهذا الغير هو واجب الوجود لأن التسلسل باطل .

وإذا أردنا أن نتحدث عن أدلة وجود الله عند ابن رشد رأيناه يقول فى البداية . أن دليل الشرع على وجود الله لا بد أن يتوافر فيه امران : الوضوح ، واليقين ثم قلة المقدمات . ثم بعد ذلك يعرض لدليلين أولهما دليل العناية والثانى دليل الاختراع وبعد أن ينهى الحديث عنهما يقول (فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصره فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع) وبعد ذلك يقول (أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص والعوام) :

ونسأل ما معنى دليل العناية ؟ بل ما معنى العناية ؟

ويجيبنا ابن رشد بهذه الآيات القرآنية) ألم نجعل الأرض مهادا . والجبال أوتادا . وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا . وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعا شدادا . وجعلنا سراجا وهاجا . وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا . لنخرج به حبا ونباتا . وجنات ألفافا)[1] .

آيات قرآنية كثيرة بنظرة بسيطة فيها نعلم أن كل ما فى هذا العالم موافق لوجود الإنسان وأن هذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل حكيم — الليل —

(١) سورة النبأ الآيات ٦ — ١٦

النهار ــ الربيع ــ الخريف ــ الصيف ــ الشتاء ــ الشمس ــ القمر ــ النجوم إلى آخره ولنسمع لابن رشد (فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين أحدهما أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبـــل فاعل قاصد لذلك مريد) ويقول بعد ذلك (من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة عليـــه أن يفحص عن منافع الموجودات) .

وقبل أن أترك دليل العناية أحب أن أشير أن هناك تشابها بينه وبين دليل التدبير عند الكندى .

فالله سبحانه وتعالى قد نظم العالم ونسقه وجعل بعضه مكملا لبعضه وبعضه علة لبعض فالعالم منظم مترابط على الأمر الانفع والاتقن وهذا التدبير دليل على عناية الله به وحتى يمكن للإنسان الانتفاع بكل ما فيه .

أما عن دليل الاختراع فلنقرأ (فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب)[1] .

ولنقرأ (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له)[2] .

فإذا امعنا النظر فى الآيات القرآنية السابقة وجدنا أنها تنطق بوضوح على أن الأشياء كلها مخترعة وأن هذا الاختراع ينطق بالمخترع وهو الله سبحانه وتعالى .

والإنسانية مع تقدمها والعلم مع وصوله إلى القمر والعلماء مع أنابيب الاختبار وملايين الجنيهات المسخرة من أجلهم كل ذلك وأكثر من ذلك ومع هذا فلم يستطيعوا أن يخلقوا شيئاً حيا وليكن خلية حية واحدة .

---

(١) سورة الطارق الايات ٥ ــ ٧

(٢) سورة الحج الآية ٧٣

إذا فمخترع هذا العالم هو الله لأن كل أثر لا بد له من مؤثر ولأن كل حادث لا بد له من محدث ولأن كل مخترع لا بد له من مخترع ولنسمع لابن رشد (وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترع فله مخترع فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات .

ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع) واسأل الآن هل ثمة تشابه بين دليل الاختراع ودليـــل الابداع . الاختراع يثبت الحدوث ولكنه لا يقول بأن الحدوث ناتج عن عدم فالمخترع للإله لم يوجدها من العدم ولكنه يشكل صورتها إذ المادة موجودة قبل ذلك لكنه فى نفس الوقت المخترع فى حاجة إلى المخترع من باب الإضافه أو الإسناد والعالم مخترع إذا المخترع له هو الله سبحانه وتعالى .

ومن هذه النقطة أرى التشابه بين ما قال به الكندى وما يقول به ابن رشد أما فيما عدا ذلك فإننا نرى الكندى يقول بالإبداع وعرفنا أن الإبداع هو إيجاد الموجودات عن العدم ليست هناك إذا مادة بل هناك عدم مطلق ومن العدم المطلق أوجد الله العالم كما أن الكندى ، أثبت بالبرهان الرياضى — وهذا ما امتاز به عن غيره من سابقيه ولا حقيه - حدوث العالم أما الفارابى وابن سينا فيقولان بالامكان وابن رشد يترك الآيات القرآنية لتثبت ما يقول .

ولهذا يصح لى أو أرجو أن لصح أن أقول أن الكندى بالنسبة لإثبات وجود الله كان أقوى على الأقل بالنسبة للعقل الشامخ المتسائل دائماً وخاصة فى عصرنا الذى يزهو بقيمة العقل ويرفعه محاولا مناطحة الشرائع فى لباس الماركسية والوجودية الملحدة .

ديكارت :

يستدل ديكارت على وجود الله بأدلة ثلاثة أرى قبل عرضها تشابها بين الدليل الثانى والمسمى بدليل الجوهر وبين دليل العلية عند الكندى أما عن الدليل الرياضى فلا أجد تشابها إلا فى الاسم فقط وبالنسبة لدليل الكمال أو اللامتناهى فليس هناك أى تشابه يذكر وعلى العموم فإننا نرى الكندى متميزا حتى على ديكارت فى الدليل الرياضى الذى أثبت به حدوث العالم وانطلق من هذا الحدوث إلى إثبات المحدث . ولنذكر الأدلة الثلاثة باختصار .

دليل الكامل أو اللامتناهي

يرى ديكارت أن المعلول لا يمكن أن يفوق علته وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص وهو يرى فى نفسه فكرة عن موجود كامل لامتناهى فلا يمكن أن يكون هو أساس هذه الفكرة لأنه ناقص إذ أنه يشك ويرتاب ويجهل وكل ما كان كذلك فهو ناقص ولا يمكن أن يكون أساس هذه الفكرة الموجودات الأخرى لأنه لا يجد مبرراً لأن تكون أكمل منه ولا يمكن أن يكون أساس هذه الفكرة شيئ مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تأليف لاسيما وأن فى التأليف افتقارا إلى الابعاد والافتقار نقص إذا فليس هناك علة أوجدتها فى نفسه إلا الآله نفسه الموجود الكامل .

دليل الجوهر

إنشاء الجوهر أعقد من أعطائه الخصائص وديكارت موجود وفى ذهنه صورة للكامل ويسأل هل أنا منشيء نفسى أو أنشأنى غيرى لا يمكن أن أكون منشيء نفسى وإلا كنت قادرا على إعطائها الكمال الذى لدى فكرته والكمالات أعراض وإذا كنت عاجزاً عن إعطاء نفسى الأعراض فمن طريق أولى عاجز عن خلق جوهرى إذا من أوجد جوهرى لا بد أن تكون علة أخرى فإذا كانت مثلى أخذت حكمى إذا لابد أن يكون منشيء جوهرى كامل وهو الذى اتمثل صورته فى عقلى .

الدليل الرياضى

يقول ديكارت أن لدى فكرة الكامل وحينما امتحنت هذه الفكرة وجدت أن الوجود داخل فيها كدخول زاويا المثلث فى المثلث والوجود كمال فلو كان غير موجود لكان ناقصاً ولوجب أن نتصور كاملا يفوقه فى الكمال وإذا

كنت لا استطيع أن أفصل الوجود الذات الا لهفة عن فكرة الكمال قبل عدم استطاعتى أن اتصور مثلث بلا زوايا اوبزوايا أكثر من قائمتين فلم يبق الا أن الكامل موجود وهو اساس كل وجود.

وفى الختام استطيع أن أقول أن الكندى كان متميزا تمام التمييز عن غيره من سابقيه ولا حقيه حينما ذهب للتدليل على أن العالم حادث واستخدم لانطلاقاته بديهيات لا ينكرها الا مكابرود لل على هذه البديهيات .

البحث الخامس

ابن سينا ٣٧٠ هـ / ٤٢٨ هـ

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا كنى بابى على ولقب بالشيخ الرئيس واشتهر بابن سينا .

ولد بقرية من قرى بخارى تسمى أفشنة فى شهر صفر سنة ٣٧٠ هـ(١) وتوفى فى شهر رمضان سنه ٤٢٨ هـ .

تطورات حياته :

كتب الشيخ الرئيس عن نفسه و نقل ما كتبه وأتم ما لم يكتبه تلميذه أبو عبيد عبد الواحد الجوزجانى الذى لازمه أكثر من خمس وعشرين سنة .

ونحن نوجز لك حياة فيلسوفنا طبقاً لما نقله وكتبه تلميذه عنه .

كان أبوه من أهل بلخ ثم رحل عنها إلى بخارى فى أيام الدولة السامانية فى عصر نوح بن منصور السامانى ، واشتغل هناك بقرية تسمى خرميثن ، وفى قرية أخرى مجاورة تسمى أفشنة تزوج بأمـــرأة من القرية وأنجب منها فيلسوفنا وأخاه محمود .

والإنسان ابن البيئة وبيئة فيلسوفنا بيئة علمية ، يتنافس فيها الأمراء على استجلاب الكتب العلمية والثقافية وعلى إحضار العلماء من كل مكان ، فإذا اضفنا لذلك أن والده كان بطبعه ميالا للفلسفة ومحباً لها وللتشيع ، وكثيراً ما كان يتحدث عن الفلسفة والعقل والنفس والهندسة وحساب الهند مع الفلاسفة فى

---

(١) ذكر ذلك كثير من العلماء وخاصة البيهقى والقفطى وابن خلكان وابن قطلوبغا إلا أن ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء يذكر أنه ولد سنة ٣٧٥ ولا ندرى مبرراً لذلك .

منزله ، ويسمع ابن سينا وهو صغير كل ذلك ويفكر فيما يسمع بإرادة وبغير إرادة . وبذكائه الخارق يفر أحيانا مما يقال ويقبل أحياناً على ما يقال .

وانتقلت الأسرة إلى مدينة بخارى وأحس والد فيلسوفنا نذكاء ابنه ابن سينا فجلب له معلماً للقرآن والآداب ولم تمض إلا عشر سنوات من عمر فيلسوفنا إلا وقد حفظ القرآن وتعرف على كثير من اللغة وفنون الادب مما جعله موضع الإعجاب من الجميع ، وتردد بعد ذلك على الشيخ الفقيه إسماعيل الزاهد لدراسة الفقه حتى صار كما يقول عن نفسه (كنت من أجود السالكين وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به) ،

وقد وجهه والده إلى تعلم حساب الهند ، وبينما هو يواصل التعلم جاء إلى بخارى رجل يلقب بالمتفلسف ويسمى أبو عبد الله الناتلى فأنزله والد فيلسوفنا بدارة وأكرمه العطاء رجاء أن يعلم ابن سينا من فلسفته التى أخذها عن الفارابي وغيره .

فابتدأ الناتلى معه بكتاب إيساغوجى فى المنطق ، وقد لاحظ المعلم مدى حرص ابن سينا وفهمه الدقيق لما يقال له بل أكثر مما يقال له ، مما جعله يحذر والد فيلسوفنا أن لا يشغله بغير العلم يقول ابن سينا وكانت أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة ، ثم انتقل ابن سينا إلى كتاب إقليدس ومنه إلى المجسطى ثم أخذ يطالع الشروح حتى أحكم الفهم لعلم المنطق يقول ابن سينا (ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى كركانج واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح من الطبيعى والالهى وصارت أبواب العلم تنفتح على) ثم رغب فى تعلم الطب وصار يقرأ فيه حتى فاق الإجلاء من المشتغلين به ولم يتعلم الطب نظرياً فقط بل نزل به إلى المجال العملى فى معالجة المرضى مما ساعده على إكتساب خبرة طبية عظيمة دفعت بالأطباء أن يعاودوه حتى يستفيدوا من طبه .

ثم كل ذلك وعمره لم يتجاوز السادسة عشرة وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمتعه بذكاء خارق وموهبة لا تتوفر إلا للقلة النادرة .

وعلى الرغم من إتقانه للطب نظرياً وعملياً وشهرته به بين الناس إلا أن هذا

لم يصرفه عن العلوم العقلية ولهذا نراه يعود لقراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة واستمر على ذلك سنة ونصفا فى جد واجتهاد دائم فى التحصيل ، يقول فيلسوفنا [فى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت فى النهار بغيره . . . . .

وكلما كنت اتحير فى مسألة . . . ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لى المنغلق ، ويسر المتعسر ، وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى واشتغل بالقراءة والكتابة . . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى . . . ومتى أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . . . حتى أن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام ، ولم أزل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى] .

ونلمح هنا سمات أخرى يتصف بها ابن سينا فمع ذكائه الخارق يتمتع بالإصرار على التعلم والفهم ويحرم نفسه من النوم بغية استكمال نفسه بالعلم ، ومع الذكاء والإصرار كان دائماً إيمانه بالله عز وجل فهو يلجأ للمسجد ليناجى ربه وليطلب منه أن يلهمه المعرفة الحقة وليهديه لحل ما استعصى من المشكلات العلمية ، ويتضح اصراره وإيمانه فى صور أخرى فهو مثلا أثناء قراءة الإلهيات يواجه موقف غريب عليه وهو عدم قدرته على فهم كتاب [ما بعد الطبيعة] لأرسطو وكان من الممكن أن ينصرف عنه إلا أن أصراره يدفعه على معاودة قراءته أربعين مرة حتى أصبح محفوظاً له وبينما هو يسير فى سوق الوارقين ـ أى سوق الكتب سمع بائعاً ينادى عليه ويعرض عليه كتاباً بثمن زهيد فاشتراه منه بثلاثة دراهم ، وتعرف على عنوان الكتاب فإذا هو فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة للفارابى ، فأسرع إلى منزله وقرأه ولشد ما كانت فرحته حينما انفتحت له المغاليق وفهم ما يريده أرسطو من كتابه ما بعد الطبيعة وشكر الله سبحانه وتعالى على توفيقه له وتصدق على الفقراء إمعاناً فى الشكر .

ولقد حانت فرصة لابن سينا ليطلع على كتب لم يطلع عليها كثير من العلماء

إذ مرض نوح بن منصور بن سامان سلطان بخارى وحار الأطباء فى علاجه ، ولما كانت شهرة فيلسوفنا فى الطب قد ذاعت فى كل الأوساط بما فيها وسط السلطان فقد استدعى لعلاج نوح بن سامان ، وبمعونة الله سبحانه وتعالى أفلح فى شفائه مما جعله مقرباً منه . يقول ابن سينا [فسألته أى السلطان يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب فأذن لى ... فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع أسمه إلى كثير من الناس قط وما كنت رأيته من قبل . . . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه] .

ولم يمض من عمر فيلسوفنا أكثر من ثمان عشرة سنة إلا وقد تم له حفظ القرآن وفهمه ودراسة التفسير واللغة والأدب وفهم المنطق ومعرفة الحساب والهندسة والتفوق فى الفقه والامتياز عن كل الأطباء والألمام الكامل بعلم الكلام وأجزاء الفلسفة المتعددة .

يقول ابن سينا [فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم احفظ ولكنه اليوم معى انضج وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء] .

وكان بجوار ابن سينا رجل يقال له أبو الحسين العروضى طلب هذا الرجل من فيلسوفنا أن يكتب له كتاباً جامعاً فى العلم فكتب كتابه [المجموع] وقد اشتمل على كل العلوم ما عدا العلم الرياضى وأتمة وعمره إذ ذاك إحدى وعشرون سنة .

وبجواره أيضا رجل يقال له أبو بكر البرقى وهو فقيه متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، وقد سأل ابن سينا شرح الكتب له فصنف فيلسوفنا كتابه [الحاصل والمحصول] فى قريب من عشرين مجلدا وصنف أيضا كتابا فى الأخلاق سماه [البرو الإثم] .

ولما مات والده تصرفت به الأحوال وترك بخارى إلى كركانج ومنها إلى نسا ، ثم كثر ارتحاله إلى بلدان عديدة فى كل بلد منها كان له حال فهو إما حر

طليق وإما سجين وإما هارب من المتسلطين عليه وهو إما صحيح الجسم وإما معتله ومع كل هذه الأحوال ، لم ينصرف عن القراءة والكتابة فى فنون العلم والفلسفة .

ويروى تلميذه أبو عبيدة الجوزجانى أن الشيخ حينما نزل بجرجان كان هناك رجل يقال له أبو محمد الشيرازى يحب العلم والفلسفة وحينما علم بنزول فيلسوفنا اشترى له بيتا بجواره وأنزله بها، وفى هذا البيت كتب فيلسوفنا [المختصر الأوسط فى المنطق] وكتاب [المبدأ والمعاد] وكتاب [الأرصاد الكلية] و [مختصر لمجسطى] وأول كتاب القانون فى الطب .

وفى رحلات فيلسوفنا نزل بهمذان حيث اتصل بأميرها شمس الدولة وعالجه من مرض شديد ألم به وحينما شفى الأمير اعترف بفضل ابن سينا واستوزره أى جعله وزيراً عنده وخرج من الوزارة لمكائد الحساد ثم عاد إليها مرة ثانية .

وخرج من همذان إلى أصفهان (واتصل بأميرها علاء الدولة فكان يحضر مجالسه ويؤلف له وأقام فى كنفه) إلا أنه مرض وحاول علاج نفسه كثيرا إلى أن يئس فعاد إلى همذان وهناك اشتد مرضه وخارت قواه وضعف جسمه ، وحينما أحس أنه لا أمل فى النجاة ، أهمل العلاج وأخذ يردد (المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة) ثم اغتسل وتصدق بما معه على الفقراء وأقبل بكليته على قراءة القرآن فكان يختمه مرة كل ثلاثة أيام .

وفى الثامنة والخمسين من عمره وفى يوم الجمعة من رمضان سنة ٤٢٨ هجرية

نراجع حياة ابن سينا فى عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ص ٤٣٧ وما بعدها وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٩ وما بعدها . ووفيات الأعيان لابن خلكان حـ ١ ص ١٩٢ وما بعدها ، وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ص ٥٢ وما بعدها وتاج التراجم لابن قطلوبغا .

رحل فيلسوفنا عن دنيانا بجسده وبرحيله انتهى عمره الأول إلا أن عمره الثانى مازال معنا فى مؤلفاته الخالدة والتى من أهمها .

١ — الإشارات والتنبيهات .

٢ — النجاة .

٣ — الشفاء .

٤ — القانون .

٥ — حى بن يقظان .

الفلسفة عند ابن سينا

عرف ابن سينا الفلسفة بأنها : استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية . أو هى صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله ، مما ينبغى أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود . والناظر فى التعريفين السابقين يلمح مايلى .

١ ــ إن الفلسفة عمل عقلى جاد .

٢ ــ إن مجالها الكون وما وراء الكون .

٣ ــ إن هذا المجال يشتمل على امور نظرية وأخرى عملية .

٤ ــ إن الغاية منها هى الوصول للحق فى الأمور النظرية ، والعمل بالخير فى الأمور العملية .

٥ ــ إنه بالوصول للحق والعمل بالخير ، تشرف النفس الإنسانية وتكمل وبهذا تتحقق السعادة للإنسان فى دنياه وأخرته ، وهذا اقصى أمل يتطلع إليه الإنسان .

وبتفصيل أكثر نجد ابن سينا يقسم الفلسفة إلى قسمين رئيسيين :

أولا : القسم النظرى ويشتمل على الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى .

وذلك لأن الباحث أو الفيلسوف إذا كان جل همه هو البحث فى المادة الجسمانية والحركة والسكون ، والتغيير والثبات ، والاستحالة والنشوء والتطور ، وعناصر الكون الماء والنار والتراب والهواء الخ ومايرتبط بهذه الأشياء جميعا من قوانين وأسباب فهو فيلسوف طبيعى ، وفلسفته تسمى بالفلسفة الطبيعية .

أما إذا كان يبحث فى أمور يجردها الذهن عن المادة والتغير ، وإن كان وجودها مخالطا للمادة والتغير مثل المربع والدائرة والمستطيل والمثلث والعدد والرموز المتصلة بهذه الأشياء إلخ . فإننا نسمى الباحث فى هذه الأمور فيلسوفا رياضيا وتسمى فلسفته بالفلسفة الرياضية .

وإذا كان جل همه هو البحث فى أمور لاتتصل بالمادة أو الحركة أو التغير مثل العلة والمعلول أو السبب ، أو الله سبحانه وتعالى وما يتصف به من كمالات وما يتنزه عنه من نقص ، أو الوحى وكيفيته ومعناه أوالروح معناها وأين هى ، أو يحدث بعد الموت أو البعث أهو بالروح أم بالجسد أم بكليهما ، الخ فإن هذا القسم يسمى بالفلسفه الأولى وإشرف جزء فيه هو الفلسفة الألهية والمشتغل بهذا تسميه فيلسوفا الهيا وتسمى فلسفته بالفلسفة الأولى أو الفلسفة الألهية .

والغاية من القسم النظرى كله بأجزائه الثلاثة هى الوصول للحق والمعرفة اليقينية .

يقول ابن سينا فى [رسالة فى أقسام العلوم العقلية — تحت عنوان — فصل فى أقسام الحكمة النظرية] .

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى ، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى ، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى ، وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام , لأن الأمور التى يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما تتكون منها ، وما يوجد من الأحوال خاصابها مثل الحركة والسكون والتغيير والاستحالة والكون والفساد والنشوء والبلى والقوى والكيفيات التى تصدر عنها هذه الأحوال وسائر مايشبهها فهذا قسم .

وإما أن تكون أمورا وجودها متعلق بالمادة والحركة ، وحدودها

غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية ومثل العدد وخواصه — فانك تفهم الكرة من غير أن تحتاج فى تفهمها إلى أنها من خشب أو ذهب أو فضة — ولا تفهم الانسان إلا ونحتاج إلى أن تفهم أن صورته من لحم وعظم ، وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه التقعير . ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب ، لاتوجد إلا فيما يحملها من الاجرام الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان .

وإما أن تكون أمورا لا وجودها ولاحدودها مفتقرين إلى المادة والحركة .

إما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين .

وإما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وما أشبه هذه المعانى . .

ولما كانت الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة كانت العلوم النظارية بحسبها على أقسام ثلاثة ، والعلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعياً ، والعلم الخاص بالقسم الثانى يسمى رياضيا ، والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى الهيا .

ثانياً : القسم العملى ويشتمل على المدنيات — أى السياسة — والمنزليات أى الحياة العائلية والأخلاقيات .

فالانسان بطبعه حيوان اجتماعى ، فإذا كان يعيش فى دائرة واسعة تشمل القرية والمدينة أو المجتمع الانسانى الكبير ، فهو فى حاجة لتنظيم علاقته بالآخرين ، ومعرفة تركيبة المجتمع ونظم الحكم فيه ، والنظام الأمثل الذى يجب أن تكون عليه المدينة ، والكيفيات التى بها يتمكن من معايشة المجتمع فى دائرة الحقوق والواجبات ، وهو فى حاجة لمعرفة الأسس التى تكون المجتمعات الفاضلة والأسس التى تهبط بالمجتمعات إلى مستوى الرذيلة .

وهذا الجزء يسمى بالسياسة المدنية والغاية منه تحقيق المجتمع المثالى أو إن شئت قلت المجتمع الفاضل الذى يتعاون فيه جميع الأفراد من أجل الحفاظ على أبدانهم وأرواحهم وبقاء نوعهم وأموالهم والعيش فى استقرار وسعادة .

فاذا عدنا بالانسان إلى دائرة أضيق وجدناه يعيش فى داخل عائلة أو أسرة غالباً ماتتكون من أب وأم وأبناء وأخوات وأخوه وأقارب وخدم ، وهذا المجتمع الذى يسمى بالمجتمع العائلى أو الاسرى أو المنزلى ، تحكمه روابط معينة الغاية منها تحقيق السعادة لكل أفراد العائلة ، وهذه الغاية لاتتحقق إلا إذا علم رب المجتمع المنزلى كيف يسوس منزلة وكيف يحقق التعاون بين افراده ، وكيف ينشر الحب بدلا من الكراهية والصدق بدلا من الكذب والأمانة بدلا من الخيانة والاجتماع بدلا من الافتراق ، وأيضاً علم كل فرد دوره تماما وحقوقه وواجباته .

وبيان هذه الكيفيات هو دور الفلسفة المنزلية .

فإذ اضيقنا الدائرة أكثر وجدنا الإنسان منفردا هو فى أشد الحاجة إلى التعرف على الفضائل مثل الحق والخير والجمال والصدق والأمانة والعفو والكرم والشجاعة إلى آخر هذه القيم الفاضلة وهو فى نفس الوقت أشد احتياجا إلى معرفة الرذائل مثل الكذب والخيانة والغش والنفاق والبخل . . . الخ .

وهو فى جانب الفضائل بعد معرفتها يتطلع للكيفية التى توصله إليها حتى يتمكن من اكتسابها وبهذا تصفو نفسه وتتحقق السعادة الداخلية له .

وفى الجانب المقابل وهو الرذائل بعد معرفتها والوسائل التى توصل إليها يعمل على اجتنابها وبذا تطهر نفسه منها .

وهذا الجزء هو مايسمى بالفلسفة الاخلاقية .

والقسم العملى كله بأجزائه الثلاثة يمكن أخذه من الشريعة الآلهية — أى الأديان — وخاصة الإسلام ، والعقل هنا مستخرج للقوانين الكلية ومحاولة تطبيقها على الجزئيات فى الحياة .

يقول ابن سينا .

(والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية . . . وأقسام الحكمة العملية ، حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية ، ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكمالات حدودها تستبين وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية — أى العقلية — من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات .

فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية .

والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجه ووالد ومولود ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر منها النفس)[1] .

ونخلص من هذا أن الفلسفة عند ابن سينا تشتمل على قسمين :

الأول : النظرى ومجاله الطبيعة والرياضة والفلسفة الأولى ومنها الربوبية أو الفلسفة الآلهية .

أما القسم الثانى : العملى فمجاله السياسة والمنزل والأخلاق .

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص ٣

والغاية من القسم الأول هى معرفة الحق أما القسم الثانى فمع المعرفة يكون العمل بالخير . يقول ابن سينا (ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بأحداهما فقد أوتى خيراً كثيراً (١)).

وابن سينا إذ يعرض لتعريف الفلسفة ولأقسامها النظرية والعملية يعلم أن العقل معرض للخطأ ولكى نقية هذا الخطأ فلا بد من قانون أو آلة تعصمه من الوقوع فيه وهذا القانون هو علم المنطق (ويصدر ابن سينا كتبة الفلسفيه ببحث هذه القوانين المنطقية وبيانها ، فيتكلم عن العلم وتقسيمة إلى تصور وتصديق ، ريتكلم على الكلى والجزئى ومباحث الألفاظ وأنواع التعريف من الحد والرسم ، ثم يتكلم عن القضية وأنواعها والاستدلال ويذكر القياس وكيفية تأليفة)(٢).

يقول ابن سينا (فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط فى البحث والروية مرشدة إلى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث . . . وهو صناعة المنطق) بعدا هذا العرض الموجز لما تشتمله فلسفة ابن سينا ارانى فى حاجة إلى تفصيل أ كثر فى بعض جزئيات هذه الفلسفة ولنبدأ باشرف جزء فيها وهو الفلسفة الألهية .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ د . عوض الله حجازى .

البحث السادس

وجود الله سبحانه وتعالى

قبل أن نتعرف على دليل ابن سينا على وجود الله عز وجل نشير إلى أمرين :
الأول هو أن العالم كل ما سوى سبحانه وتعالى ويشمل هـذا التعريف العالم العلوى بكل ما يحتويه ، والعالم السفلى بكل عناصره الأصلية وأعراضه وما يتصل بهما من قوانين وخصائص، ويدخل فى تعريف العالم الإنسان بكل تركيباته المعقدة .

أما الأمر الثانى فهو أن الحكم العقلى ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ الواجب لذاته وهو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء أصلا .

٢ ـ المستحيل لذاته وهو المنفى الذى لا يقبل الثبوت أصلا .

٣ ـ الممكن لذاته وهو الذى يقبل الثبوت تارة والانتفاء تارة أخرى . أو الذى يستوى طرفاه وجوداً وعدماً ويحتاج فى ترجيح أحد الطرفين على الآخر إلى عامل آخر يسمى المرجح .

وهنا نطرح سؤالا من أى أقسام الحكم العقلى يكون العالم ؟
أمامنا الواجب والمستحيل والممكن فلنختبر الأقسام الثلاثة .

١ ـ فإذا قلنا إنه من القسم الأول ـ وهو الواجب ـ كان معنى ذلك أنه لا علة له ، ولا تركيب فيه ولا يخضع للحركة أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق إلى غير ذلك .

وأيضا إذا قلنا بأنه واجب كان معنى ذلك أن لا يقبل الانتفاء أصلا أى أنه أبدى .

لكن المشاهدة العقلية والتجريبية للعالم تؤكد أنه خاضع فى جزئياته لقانون السببية وأنه مركب متغير تشمل ذراته الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

ومآله حتماً إلى زوال ، العالم إذاً ليس واجب الوجود لذاته لأنه لو كان واجب الوجود لذاته لاستحال عدمه .

يقول الدكتور جون كليفلاند كوثران رئيس قسم العلوم الطبيعيه بجامعة دولث (تدلنا الكيمياء على أن بعض المواد فى سبيل الزوال أو الفناء ، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية)[١] .

ويقول إدوارد لوثر كيسيل رئيس قسم الأحياء بجامعة فرانسيسكو (العلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا فهنالك انتقال حرارى مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة ، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية . . . ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو طبيعية ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها فى هذا الكون ، ولما كانت الحياة لا تزال قائمة .. فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا ، وإلا لاستهلكت طاقته منذ وقت بعيد وتوقف كل نشاط فى الوجود)[٢]

٢ — وإذا قلنا إن العالم من القسم الثانى وهو المستحيل لذاته أى المنفى الذى لا يقبل الثبوت أصلا .

كان معنى ذلك استحالة وجود العالم .

لكن المشاهدة تؤكد وجوده بكل عناصره وبكل ما فيه من خصائص وقوانين بدليل إنى اجلس على مكتبى واكتب لك وأقف الآن أمامكم فى المدرج بالجامعة وأنتم تجلسون وتنصتون وتناقشون .

٣ — بقى القسم الثالث وهو الممكن — أى الذى يقبل الثبوت والانتفاء

---

(١) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٢٥
(٢) المرجع السابق ص ٢٧

لذاته وهذا الممكن يحتاج لترجيح أحـــد طرفيه على الآخر إلى مرجح أو علة .

فمن الناحية العقلية كان من الممكن أن يوجد العالم ومن الممكن أن لا يوجد ، والممكن لذاته لا تأثير له فى الوجود أو العدم .

وإنما يستند فى ترجيح وجوده إلى مرجح أو علة سابقة ولو لم تكن العلة السابقة موجودة لظللنا جميعاً فى دائرة الإمكان العقلى .

بعد هذا التمهيد نعرض كلام ابن سينا حيث يقول :

[لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود][1]

لا يشك ابن سينا فى وجود موجود ، هذا الموجود إذا نظرنا إليه فى العقل بصرف النظر عن تحققه فى الخارج أو فى أفراد معينة .

إن كان وجوده عين ذاته (من ذاته أي غير مستند إلى علة سابقة فهو واجب الوجود الله عز وجل .

وإن كان وجوده من غير ذاته ، كان ممكن الوجود وسبب وجوده علة سابقة لأنه بدون العلة لا يخرج للوجود .

وهذه العلة إن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وإلا نقلنا الأمر إلى علة أخرى وهكذا .. ولا بد أن ينتهى الأمر إلى واجب الوجود لذاته ، لأن عدم الإنتهاء إلى واجب الوجود لذاته يؤدى إلى محالين وهما التسلسل أو الدور وكلاهما باطل ، يقول الدكتور عوض الله حجازى [ومؤدى هذا الدليل أنه لا شك فى وجود موجود ، هذا الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً ، فإن كان واجباً ثبت وجود الواجب وهو المطلوب .

---

(١) النجاة قسم الإلهيات ص ٢٣٥

وإن كان ممكناً فلابد له من علة ، فإن كانت هذه العلة واجبة ثبت وجود الواجب ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من علة .. وهكذا ، ولا جائز أن تستمر سلسلة العلل إلى ما لا نهاية ، فيترتب عليه التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يترتب الأول على الآخر فيلزم الدور وهو محال .

لذلك وجب أن تقف سلسلة العلل عند موجود واجب الوجود لذاته ليس له علة أصلا وليس ناشئاً عن شيء آخر غيره هذا الموجود هو واجب الوجود الله تعالى](١) .

نحن إذاً في هذا الدليل أمام أمور ثلاثة : إما أن ننتهي إلى العلة الأولى واجب الوجود لذاته الله سبحانه وتعالى ، وبذا يثبت المطلوب وإما أن تتسلسل بنا الممكنات إلى ما لا نهاية والتسلسل باطل كما سنبين الان .

وإما أن يترتب وجود أحد الأجزاء على الآخر ويترتب الآخر على الأول وهو دور والدور باطل وذلك كأن نقول وجود الواحد مترتب على وجود الإثنين ووجود الإثنين مترتب على وجود الثلاثة ووجود الثلاثة مترتب على وجود الأول وهو الواحد فنحن بحذف الوسائط نجد أن الباقي هو الواحد وقد صار علة لنفسه ومعلولا عن نفسه وكون الشيء علة ومعلولا لنفسه لا يصح .

---

(١) الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٦

بيان بطلان التسلسل

التسلسل هو ترتب مجموعة من الأمور الممكنة بعضها على بعض . أو هو سبق كل ممكن بآخر إلى مالا يتناهى وهو باطل .

ولقد عرفنا أن العالم هو كل ما سوى الله سبحانه وتعالى ، وكل ماسواه عز وجل ، مركب وخاضع للسكون والحركة والاجتماع والافتراق ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، ومعنى إمكانه أنه مستوى الطرفين ، وأنه لايخرج من العدم إلى الوجود أو لا يترجح أحد طرفيه إلا باستناده إلى علة سابقة .

ودعـــونا نتصور سلسلة من الممكنات من الآن إلى مالا نهـــاية له فى الماضى .

وللتوضيح فقط أنا قبل خروجى للوجود ، كنت فى عالم الغيب ممكنا ، أى جائز الوجود والعدم ، والذى رجح وجودى على عدمى زواج أبى بأمى .

وهما معاً كانا ممكنين قبل الخروج للوجود ، والذى رجح وجودهما على عدمهما ، وجود أب وأم لكل واحد منهما .

وهكذا إفتراضاً إلى مالا يتناهى .

وهنا نسأل وليكن السؤال منصباً على ذاتى أنا بصفتى آخر السلسلة فى الحاضر .

هل أستند وجودى إلى ذاتى أم إلى عله سابقة ؟

لو قلت أستند وجودى إلى ذاتى فهل أستند إليها وأنا معدوم أم وأنا موجود ؟

لا يصح أن أقول استند وجودى إلى ذاتى وأنا معدوم ، لأن العدم لايعطى شيئاً ، ولأنى وأنا موجود عاجز عن خلق خلية حية واحدة فكيف

أخلق ذاتى وأنا معدوم ولست خلية واحدة بل ملايين الخلايا المعقدة والخاضعة لآلاف القوانين .

كما لايصح أن يستند وجودى إلى وجودى لأنى موجود فلم أفعل شيئاً ولأن القول بذلك مناقض العقل حيث جعلت وجودى علة لوجودى ، ومعلولا عن وجودى أى خالقاً ومخلوقاً وهذا باطل .

ولو قلت إستند وجودى إلى علة سابقة وهى أبى وأمى فهل وجودهما من ذاتهما أو من علة أخرى ، والعلة الأخرى هل وجودها من ذاتها أم علة أخرى وهكذا إلى مالا يتناهى من سلسلة الممكنات التى تبدأ بى فأبى وأمى إلى مالا يتناهى .

ولعلكم لاحظتم فى المثال التوضيحى أننى ممكن ، وترجيح وجودى على عدمى ليس من ذاتى ، وما ينطبق على ينطبق بالضرورة على من يأتى قبلى فى السلسلة ، ويعنى هذا أن كل أجزاء السلسلة إلى مالا يتناهى ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بوجود علة .

وهنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الاحتمالات .

الأول : أن تكون سلسلة الممكنات قد خرجت إلى الوجود بلا علة أصلا وهذا باطل ، لأن العدم لا يمنح الوجود ، ولأن كل جزء فيها ممكن فجميعها ممكن محتاج إلى علة ؛ ولأن فى القول بذلك عوداً إلى وجود العالم بالمصادفة ، والمصادفة منتفية مع هذه التركيبات المعقدة والمحكمة فى كل جزئية من التكوين .

الاحتمال الثانى : أن تكون علة السلسلة هى جميع السلسلة ، وهذا أيضاً باطل ، لأن الجميع هو افراد السلسلة ، وكل فردفيها ممكن ، فجميعها ممكن محتاج إلى علة ؛ ولأن فى هذا القول جعل الشيء علة لنفسه ومعلولا عن نفسه وهو باطل .

الاحتمال الثالث أن يكون جزء من السلسلة محدداً أو غير محدد هو علة كل السلسلة وهذا أيضاً باطل ، لأنه لا معنى لترجيح جزء على آخر ، ولأن كل

الاجزاء ممكنة ، ولأن هذا الجزء لو افترضناه علة للمجموع لكان علة لنفسه ومعلولا عن نفسه ، والقول بذلك يناقض العقل ، لأن القول بذلك يجعل الممكن لذاته واجب الوجود بذاته وهو مخالف لحكم العقل .

وإذا استحال خروج سلسلة الممكنات بلاعلة ، واستحال القول يكون المجموع أو جزء منه علة ، بقى أمامنا احتمال رابع وأخير .

وهو انتهاء سلسلة الممكنات إلى علة خارجة عنها لاتخضع لما يخضع له الممكن ، وهذه العلة هى علة العلل ، وأساس الوجود ، وهى واجب الوجود سبحانه وتعالى .

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا [كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن أحادها .

وذلك لأنها : إما أن لاتقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بأحادها ؟

وإما أن تقتضى علة هى الأحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها فإن تلك الجملة والكل شىء واحد . . .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الأحاد كلها وهو الباقى][1] .

---

(١) الاشارات قسم الالهيات ج ٣ ص ٢٣ — ٢٤

برهان اخر لبطلان التسلسل

نفترض وجود سلسلتين الاولى تبدأ من الآن إلى مالا نهاية له ، والأخرى تبدأ من قيام ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ إلى مالا نهاية له فى الماضى .

بعد هذا الافتراض نضع كل سلسلة بازاء الأخرى وننظر هل يتساويا أم يتفاوتا ؟

فإن تساويا كان معنى ذلك مساواة الناقص للزائد ، والقول بذلك محال فما أدى إلى المحال وهو التسلسل باطل .

وإن تفاوتا كان التفاوت بينهما بمقدار محدود ـــ وهو هنا من بدء ثورة يوليو إلى الآن ، والتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى وذلك ، لأن الناقصة والتى بدأت من يوليو سنة ١٩٥٢ لما انقطعت كانت متناهية .

والثانية لم تزد عليها إلا بالمقدار الذى بدأ من الثورة إلى الآن وهو متناه فيلزم تناهيها .

فإذا تناهت السلسلتان كان معنى ذلك استحالة التسلسل إلى مالانهاية له .

بيان بطلان الدور

أما عن إبطال الدور ، فلا يحتاج إلى كلام كثير لوضوحه والدور عبارة عن توقف مجموعة من الأمور المحددة بعضها على بعض فى شكل دائرى .

وللتمثيل فقط نفترض وجود أربعة أشخاص كل فرد مرتبط فى وجوده على الآخر والآخر هو علة له .

فالشخص الثانى علتــــه الأول والثالث علته الثانى والرابع علة الثالث والأول علته الرابع .

وبالنظر فى المثال نجد أن كل واحد منهم معلولا للسابق له وعلة لما بعده .

فإذا حذفنا الوسائط ، وهى هنا الثانى والثالث والرابع بقى الأول وحده بلا علة وهو ممكن فكيف خرج للوجود ؟ والقول بأنه خرج للوجود بنفسه قول باطل لأنه بذلك يصبح علة لنفسه ومعلولا عن نفسه .

والافتراض أنه ممكن فهو محتاج إلى علة ترجح وجوده على عدمه .

وهذه العلة لابد أن تكون خارجة عن دائرة الدور وهى واجب الوجود الله عز وجل .

النفس عند ابن سينا

وجه ابن سينا عناية فائقة إلى دراسة النفس ، حتى قيل إن موسوعته الفلسفية — الشفاء — إنما يعنى بها شفاء النفس ، ولا يخلو كتاب من كتبه من الحديث عن النفس إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

وابن سينا يذهب إلى القول بان الإنسان اثنينى التركيب ، أى أنه مركب من جزءين رئيسين هما الجسد والنفس ، وليس بين الجسد والنفس إتصال فى الجوهر ، إذ إن الجسد يتكون من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالا ، بينما النفس جوهر روحانى ، وليست صورة للجسم ولا عرضا له ، بل هى جوهر قائم بذاته يحتاج إليها الجسد لتكون بها حياته وحركته وإدراكه ولا تحتاج هى للجسد .

والجسد بعد مفارقة النفس له يفنى بينما تخلد هى فى عالمها العلوى .

ويعرف ابن سينا النفس بأنها جوهر بسيط روحانى مجرد عن المادة قائم بنفسه .

ومن خصائص النفس أنها تدرك نفسها ، وتدرك أنها تدرك ، وأنها ثابتة غير متغيرة ، وإنها باقية غير فانية وأنها تدرك المعقولات ، وإنها غير خاضعة للرؤية .

وقد هبطت إلى الجسد من العالم العلوى .

ويرى ابن سينا أنها تحس بالغربة والألم بحلولها فى الجسد المظلم ، وينتابها الحنين إلى العودة إلى ما كانت فيه من البهجة والسعادة ، إلا أنها بعد فترة تتعود على الجسد وتحس أنها من خلاله عرفت أشياء ، لكنها ما تلبث أن يعاودها الحنين مرة ومرة إلى التجرد وتزداد شقاء أو تتطلع إلى استعادة سعادتها .

وفى رأى ابن سينا أنها لا تتمكن من العودة إلى ما كانت عليه إلا بالتجرد والعلم والمعرفة والاتصاف بالأخلاق الحميدة والعمل بالفضائل، والأعمال الحسنة القويمة التى يتخذها الإنسان أساساً .

وإذا كانت النفس هى مركز الدائرة فى فلسفة ابن سينا فهل أقام أدلة على وجودها هذا هو الموضوع التالى .

الأدلة على وجود النفس عند ابن سينا

يعرض فيلسوفنا مجموعة من الأدلة على وجـــود النفس نذكر بعضها بإيجاز شديد .

أولا : ــ دليل الانا ــ إننى حينما أحدثكم الان أغفل تمام الغفلة عما يدور داخل جسمى من مثل قادت القلب وحركة الدم وعمليات الهضم ، وربما أدى إنشغالى بالموضوع المعروض إلى الغفلة عن أعضاء جسمى الظاهرة ومع ذلك فأنا أردد أنا أرى وأنا لا أرى ، وأنا استريح لكذا ولا استريح لكذا .

وبالطبع فحينما أقول أنا لا أعنى أجزاء جسمى الظاهرة أو ما يدور بداخلى فأنا غافل تمام الغفلة عن ذلك ، وإنما أعنى شيئاً آخر وهو النفس فأنا مستحضر لنفسى ، وهذا الاستحضار دليل على وجودها ، وعلى أنها شىء مغاير تمام المغايرة للجسم ، لأنها لو كانت عين الجسم وأنا غافل عنه أثناء المناقشة لكنت غافلا ولما قلت أنا .

يقول ابن سينا (إن الإنسان إذا كان منهمكا فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته ، حتى أنه يقول إنى فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه فذات الإنسان مغايرة للبدن)[1] .

ثانياً : ــ دليل الرجل المعلق ــ لنفترض أن رجلا ولد من ساعته كامل الرجولة والجسم والعقل أى أنه لم يمر بالفترات التى يمر بها أى إنسان ، وبعد خروجه مباشرة للوجود غطيت عيناه وأغلقت أذناه وعلق فى

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ وراجع أحوال النفس لابن سينا ص ١٨٤ البرهان الثانى .

الفضاء الخارجي وثم عزل أجزائه عزلا كاملا بحيث لا تتلاقى ولا تحس باحتكاك الهواء .

هذا الرجل مع هذا لا يشك لحظة واحدة فى أنه موجود مع أنه لا يعلم شيئاً عن جسمه ولا عن الأجواء التى تحيط به بل يتعذر عليه إثبات أى جزء من أجزاء جسمه .

فما مصدر معرفته بوجوده إذا كانت حواسه معزولة وجسمه معزولا وهو لا يعلم عن المادة شيئاً .

ليس هناك من مصدر لمعرفته بوجوده إلا شيئاً مغايراً تماماً للجسم والحواس وهذا الشىء هو النفس .

يقول ابن سينا (يجب أن يتوهم — أى يتخيل — الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس .

ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغا .. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقا . . . . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ، والمقر به غير الذى لم يقر به ، فإذا الذات التى أثبت وجودها خاصة لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت)[1] .

ثالثاً : ولابن سينا دليل آخر على وجود النفس يقول فيه (تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك ، حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت إذاً ثابت مستمر لا شك فى ذلك ؛ وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص ؛

---

(١) الشفاء حـ ١ ص ٢٨١

ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة)[١] .

ولعل هذا الدليل يتضح أكثر لو تصورنا شيخا هرماً مريضاً فهو مع البدء كان جنيناً ، ثم بعد الولادة مر بطفولة صحبها تغير مستمر فى جسمه إلى أن صار شابا يافعاً قوى الجسم ، وحينما دخل فى دور الكهولة لاحق جسمه التغير إلى أدنى ، وفى دورة الشيخوخة حينما أصيب بالمرض داخل جسمه النقصان المستمر ، ومع كل هذه التغيرات التى تحدث فى جسمه لم يحدث تغيراً يذكر فى نفسه ، بل ظلت هى هى فى كل فترات عمره وبها يستحضر كل ما مر به من أحداث عمره الطويل .

فهناك إذاً جانب متغير بصفة مستمرة ، وجانب آخر ثابت بصفه مستمرة ، وبالجانب الثابت نلاحق الأحداث حتى إذا سئلنا عنها بعد مدة طويلة تذكرناها .

ولا شك أن المتغير وهو الجسم غير الثابت الذى لم يتغير وهذا يدل على وجود النفس ومغايرتها للجسم .

رابعاً : وهذا دليل أخير يبين مغايرة النفس للبدن ويحدد حقيقة النفس نذكره بلفظ ابن سينا دون تعليق لوضوحه للإفهام .

[الإنسان يقول ادركت الشىء الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت بيدى ومشيت برجلى ، وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى . وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته .

فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هــذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال .

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ وراجع الإشارات والتنبيهات القسم الثانى ص ٣٤٣ — ٣٥٩

ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هـــذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال ، فإنه لا يبصر بالإذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل .

ففيه شيء مجمع لجميع الإدركات والأفاعيل الإلهية فإذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن — فهو شيء وراء البدن .

ثم نقول : إن هذا الشيء الذي إنه هوية الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لـكان أيضاً منحلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن . فلم يكن باقيا من أول عمره إلى آخره .

فهو إذن جوهر فرد روحانى ، بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنسانى .

وإلى هذا المعنى أشير فى الكتاب الإلهى بقوله تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » فالتسوية هى جعل البدن بالمزاج الإنسى مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة — وقوله « من روحى » إضافة لها إلى نفسه لـكونها جوهراً روحانيا غير جسم ولا جسمانى](١)

---

(١) أحوال النفس لابن سينا ص ١٨٤ — ١٨٥ .

بقاء النفس الإنسانية

وبعد أن أقام ابن سينا الادلة على وجود النفس وعلى أنها غير البدن .

يذهب إلى القول بأن النفس الإنسانية هى الإنسان على الحقيقة ، وهى المضاف إليه أما البدن فهو المضاف فالأصل هى لا هو ، وعلى هذا فلا يعنى انعدام البدن الذى هو المضاف انعدامها .

وهذه النفس حادثة من العدم إلا أنها بعد فناء البدن تبقى بقاء سرمديا فلا يداخلها الفناء ، ولا يعرض لها الفساد بأى وجه من الوجوه .

لأنها جوهر بسيط مجرد عن المادة والتركيب [والبسائط لا تنعدم متى وجدت لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانباً فعل وقوة ، وهذا محال فى البسائط ، لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا فى محلين متغايرين .

وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد بحال](1) .

ولأن جوهرها أقوى من جوهر البدن فهو السيد والمحرك والمتصرف والمدبر أما جوهر البدن فما هو إلا تابع لجوهر النفس ومنفصل عنه وخاضع لتدبيره وتصرفه ، ويعنى هـــذا أن فناء البدن أو التابع ، لا يؤثر فى وجود المتبوع وهو النفس .

[ولأن النفس من مقولة الجوهر ، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج إلى شىء آخر وهو المضاف إليه ، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه ؟

---

(1) فى الفلسفة الإسلامية ص١٨٦ نقلا بتلخيص عن النجاة لابن سينا ص١٣٦

ومثاله أن من يكون مالكا لشيء متصرفاً فيه ، فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه ، ولهذا فإن الإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدراكات وصار ملقى كالميت ، فالبدن النائم فى حاله شبيهة بحال الموتى ، كما قال رسول الله عليه السلام « النوم أخو الموت » ثم إن الإنسان فى نومه يرى الأشياء ويسمعها ، بل يدرك الغيب فى المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له فى اليقظة . فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطيله ، فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن . فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة ، والملأ الأعلى ، انجذاب أبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة ، وحقت له الطمأنينة ، فنودى من الملأ الأعلى : « يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى »[١]][٢]

وخلاصة ما قدمنا أن النفس غير البدن وأنها جوهر بسيط روحانى قائم بنفسه غير متصل بالجسد ، وهذا الجوهر هو أساس حياة الجسد وحركته وإدراكه

وابن سينا يرى أن النفس هبطت إلى الجسد من عالمها العلوى ويعنى هذا وجودها قبل وجود الجسد . يقول فى قصيدته العينية :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعــزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع

إلا أننا نرى له فى أكثر من موضع إثباتاً لحدوث النفس مع حدوث البدن فهو يقول فى كتابه — أحوال النفس — بعد كلام طويل [فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلاتها ، ويكون فى جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ، ذلك البدن استحقته

---

(١) سورة الفجر الآيات ٢٧ : ٣٠

(٢) أحوال النفس لابن سينا ص ١٨٦

بنزاع طبيعى إلى الاشتغال به ، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه](١)

فهل تناقض ابن سينا مع نفسه فقال بوجود النفس قبل البدن مرة ومعه مرة ثانية ؟ أم أنه أراد أن يقول إن حدوثها يكون فى العالم العلوى ويواكب هذا الحدوث فى نفس اللحظة حدوث البدن فى الأرض فإذا ما استعد البدن لتأثيرها هبطت إليه واكسبته الحياة والإدراك والحركة .

الواقع أننا نستريح للإختيار الثانى ، وهو مواكبة النفس للبدن فى الحدوث مع الاختلاف فى أمكنة هذا الحدوث .

وإذا كانت النفس تشتاق لعالمها العلوى فلأنها رأت ما فيه من بهاء وجمال فور حدوثها لهذا ينتابها الحنين لمعاينة ما رأته مرة ثانية .

وإذا كان ابن سينا يقول ببقاء النفس بعد فناء الجسد فما هو موقفه من المعاد ؟ هذا هو الموضوع التالى ،

(١) أحوال النفس لابن سينا ص ٩٧

رأى ابن سينا فى المعاد[1]

المعاد فى اللغة العربية مأخوذ من العود .

أما حقيقته فتتلخص فى كون الشىء على حالة ما ، ثم مباينته لهذه الحالة ثم العودة ثانية إلى نفس الحالة الاولى .

فإذا نقلنا هذا المفهوم إلى المعاد الأخروى ، قلنا إن الإنسان ذو نفس وبدن وهو حينما يموت يباين أو يخالف الحالة التى كان عليها ، فيتحلل البدن عائدا إلى التراب ، وتعود النفس إلى عالمها العلوى .

فإذا جاء وقت البعث عادت النفس ثانية إلى البدن الأول بعينه أو إلى مثل البدن الأول بأمر ربها ليثاب الإنسان أو يعاقب .

والثواب يكون بدخول الجنة التى أعدها الله لمن أوتى كتابه بيمينه [فهو فى عيشة راضية — فى جنة عالية — قطوفها دانية — كلوا واشربوا هنيئاً بما اسلفتم فى الأيام الخالية][2] .

والعقاب يكون بدخول النار لمن أوتى كتابه بشماله حيث يقال وقتئذ للملائكة [خذوه فغلوه — ثم الجحيم صلوه — ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه][3] .

وابن سينا لا يستريح كثيراً للمعاد أو البعث بهذه الصورة الحسية والنفسية

---

(١) نلتزم فى بحث هذه الجزئية بما قاله ابن سينا فى رسالته الموسومة — رسالة أضحوية فى أمر المعاد — نظراً لوضوح رأيه فيها وبكتابة النجاه وكذلك بتهافت الفلاسفة للغزالى ، وربما دفعنا هذا الالتزام إلى ذكر بعض الآراء بلفظ صاحبها .

(٢) سورة الحاقة الآيات ٢١ — ٢٤

(٣) سورة الحاقة الآيات ٣٠ — ٣٢

كما يتضح لنا فيما بعد . إلا أنه مع ذلك ليس بمنكر لها لورودها فى الشرع فهو يقول [يجب أن يعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة .. .. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التى للأنفس .. .. والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هـــذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية](١) .

الآراء فى المعاد :

يذكر ابن سينا أن الناس فى أمر المعاد ينقسمون إلى طبقتين .

الطبقـة الأولى : وهم الأقل عدداً والأضعف عقلا والأنقص بصيرة ، وهم الماديون ينكرون البعث كلية بقول القرآن الكريم [وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر](٢) ويقول [إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين](٣) .

أما الطبعة الثانية : وهم الأكثر عدداً والأنقى بصيرة والأقوى عقلا وهم المؤمنون بالبعث وأصحاب هذه الطبقة ينقسمون إلى ثلاث فرق :

الأولى تقول يبعث الأبدان وحدها .

الثانية تقول يبعث الأبدان والنفوس معاً .

أما الثالثة فتقول : يبعث النفوس وحدها .

ولنزد هذا الكلام شرحاً .

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٤٧٧
(٢) سورة الجاثية الآية ٢٤
(٣) سورة المؤمنين الآية ٣٧

أولا : الفرقة الأولى : القائلة ببعث الأبدان وحدها .

هذه الفرقة تذهب إلى القول بأن الإنسان ما هو إلا البدن أما الإنسانية والحياة فهما عرضان يخلقهما الله فى البدن ، والموت يعنى عدمهما فيه ، أما النفس التى هى قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها فى الحقيقة .

فإذا أراد الله سبحانه وتعالى بعث الإنسان بعد موته ، أعاد البدن إلى ما كان عليه ثم خلق فيه الحياة والإنسانية .

نقض ابن سينا لهذا الرأى

يرى ابن سينا أن الذى دعا هذه الفرقة للقول ببعث الأبدان ، ما ورد به السرع من بعث الأموات .

وقد ظنت أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان ، هو البدن ، وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها ، وهذه الحياة هى عرض من الأعراض .

وقد بالغت هذه الفرقة فى كراهيتها للحكماء واشتدت فى مخالفتها لهم حينما أنكرت أن يكون للنفس أى وجود .

وما ينبغى أن يعلم أن الشرع الآتى على لسان نبى من الأنبياء انما يراد به خطاب الجمهور كافة .

وهذا الجمهور فى جمعه لا يفهم الا ما كان محسوساً أمامه ومقرباً الى ذهنه .

ولهذا كان لابد أن تقرب الشرائع الأمور إلى افهام الناس بضرب الأمثلة التى يفهمونها ، وعلى سبيل المثال فحينما يتحدث القرآن الكريم عن قدرة الله تعالى يقول [يد الله فوق أيديهم](١) ويقول [ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى](٢) ويقول [فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء](٣) .

وحينما يتحدث عن تمام حفظ الله وعنايته ورعايته يقول تعالى [واصنع الفلك بأعيننا](٤) ويقول [وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى](٥) .

---

(١) سورة الفتح الآية ١٠
(٢) سورة ص الآية ٧٥
(٣) سورة يس الآية ٨٣
(٤) سورة هود الآية ٣٧
(٥) سورة طه الآية ٣٩

وحينما يتحدث عن علمه تعالى الكاشف وعن تأييده للمؤمنين يقول سبحانه [ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا](١) .

والقرآن الكريم ملىء بمثل هذه الآيات التى لا يمكن حملها على ظاهرها لأن ظاهرها يناقض دلائل التوحيد والتنزيه ، فهى تمثيل فقط وتقريب لأذهان الناس .

فكذلك أمور البعث لا تؤخذ على ظاهرها الوارد به الشرع ، فما ذكر مجرد تمثيل وتقريب لأذهان الناس حتى يمتثلوا .

يقول ابن سينا [فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة](٢) ويقول أيضاً [ان الإنسان ليس انسانا بمادته بل بصورته الموجودة فى مادته ، وانما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه ، لوجود صورته فى مادة ، فإذا بطلت صورته عن مادته ، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر فقد بطل ذلك الإنسان بعينه .

ثم اذا خلقت فى تلك المادة بعينها صورة انسانية جديدة ، حدث عنها انسان آخر ، لا ذلك الإنسان ، فإن الموجود فى هذا الثانى من الأول مادته لا صورته ، ولم يكن هو ما هو ، ولا محموداً ولا مذموماً ، ولا مستحقاً لثواب أو عقاب بمادته بل بصورته ، وبأنه انسان لا بأنه تراب](٣) .

واذا كان الإنسان لا بمادته بل بصورته وان المادة الأولى هى التى بعثت وقد أخذت صورة انسانية جديدة ، كان معنى ذلك أن المثاب والمعاقب ليس هو الإنسان الأول الذى اكتسب الحسنات أو ارتكب السيئات فى الدنيا ، وانما انسان آخر غير الأول والقول بمثل هذا يبطل الحكمة من البعث .

---

(١) سورة المجادلة الآية ٧
(٢) رسالة اضحوية فى أمر المعاد ص ٥٠
(٣) رسالة اضحوية فى امر المعاد ص ٥٢

الرد على ابن سينا

ونرد على كلام ابن سينا فنقول البدن من حيث هو ممكن الوجود والعدم ، والحياة من حيث هى ممكنة الوجود والعـــدم أو بحسب كلامه ، أن البدن الأول سيعود مكتسباً لصورة جديدة .

فما المانع عقلا من اكتسابه نفس الصورة التى كان عليها فى الدنيا . نحن نعلم أن الممكن لذاته لا يتحول الى واجب الوجود لغيره أو ممتنع الوجود لغيره الا اذا تعلقت به قدرة واجب الوجود لذاته ، فما الذى يمنع من تعلق قدرة واجب الوجود لذاته بإيجاد نفس البدن الأول بصـورته الأولى ليتحقق الثـواب للمحسن والعقاب للمسىء .

أما ما ذكره من أن أمور الآخرة التى ذكرها الشرع ليست على حقيقتها ، وانما هى مجرد ضرب الأمثال للتقريب للإفهام لـكافة الناس كما هو الأمر بالنسبة للآيات المتشابهات فى القرآن الكريم . فظاهر التحكم لما بين الأمرين من اختلاف فآيات التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب .

أما أمور الآخرة فظاهرة الدلالة ، واللجوء الى التأويل يؤدى الى الخلط والتشويش .

وآيات التشبيه حملها على ظاهرها يؤدى الى تجسيم البارى وكونه فى مكان وعلى صورة وله جوارح مثل جوارحنا وهذا يناقض التنزيه فيجب التأويل .

أما ما ورد من أمور الآخرة كبعث الأبدان مع الأرواح ووجود الجنة بما فيها والنار بما فيها فأمره ظاهر وعد به الله المؤمنين وتوعد به الـكافرين ، ولا تعجز قدرته عن تحقيقه يقول الغزالى « ان التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين »

احداهما : ان الألفاظ الواردة فى التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب

فى الاستعارة ، وما ورد فى وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

الثانى : إن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وامكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالا فى قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح فيه)(١) .

ثانياً : الفرقة الثانية : تقول ببقاء النفس بعد الموت وأن البعث يتحقق يعود النفس إلى البدن الأول أو إلى أى بدن آخر مثل الأول ليحاسب الإنسان على عمله ولينال الجزاء من الثواب أو العقاب فالبعث إذا للنفس وللبدن معاً .

وللمثاب لذات بدنية من الحور العين والجنات التى تجرى من تحتها الأنهار والتى فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من عسل مصفى ، وأنهار من خمر لذة للشاربين إلخ .

ولذات نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت الأعلى بعين البصيرة والأمن من العدم .

وللمعاقب آلام بدنية من النار والزمهرير والزقوم ، وآلام نفسانية من الخزى واللعنة والخوف واليأس .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٢٩٢ ، ص ٢٩٤

نقض ابن سينا لهذا الرأى

يرى ابن سينا (أن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه فى بدنه ، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية وأن تصيير النفس فى البدن عقوبة له)(١)

وعلى هذا فان سعادة النفس القصوى لا تتحقق إلا بتجردها عن البدن حتى تتصل بالملأ الأعلى .

ويرتب ابن سينا على القول ببحث البدن مع النفس بعض المحالات من هذه المحالات :

أن النفس أما أن تعود إلى بدنها الأول أو إلى بدن مثل بدنها الأول من أى مادة كان .

فان عادت إلى بدنها الأول فهى أما أن تعود إلى بدنها التى كانت عليه وقت الموت ، أو إلى بدنها التى كانت عليه طيلة حياتها ، فان عادت إلى بدنها التى كانت عليه وقت الموت كان معنى هذا أن يبعث المقطوع اليد أو الأنف أو المشوه من جراء حربه فى سبيل الله على صورته التى مات عليها وهذا أمر مستقبح (فعلى الأول أى أن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط وجب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك وهذا قبيح عندهم)(٢) .

وأن عادت إلى بدنها التى كانت عليه طيلة حياتها (وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً وذلك لا يصح لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينقل بعضها إلى بعض فى الاغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء البعض ، ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان . . . إذا نشأ من الغذاء الإنسانى أن لا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره)(٣)

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٣
(٢) رسالة أضحوية فى أمر العاد ص ٥٥
(٣) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ٥٥ ، ٥٦

فأبدان الموتى تتحول إلى التراب ، والتراب يزرع فيه النبات ، والنبات تأكله الحيوانات فيصير لحالها ، ونحن نأكل الحيوانات فتصير لحومها أجساماً لنا وبناءاً على أن كل عضو يغذى العضو المماثل له فنحن لو رجعنا إلى البدء وجدنا أن الغذاء الذى وصل إلينا من لحوم الحيوانات كان أجساماً للموتى ، ويعنى هذا تداخل الأبدان بعضها مع بعض ، بل ربما أكل إنسان إنساناً آخر كما يحدث فى المجاعات فيختلط كل جزء فى المأكول بمثيله من الآكل .

وكل هذا يؤدى إلى استحالة البعث الجسمانى أو على الأقل استحالة بعث الأجسام التى تداخلت مع أجسام أخرى وفى صورة المأكول استحالة بعث أحدهما على الأقل .

الرد على ابن سينــا

ويرد عليه بأن علم الله سبحانه وتعالى كاشف لكل شيء لا تخفى عنه خافية وقدرته شاملة لكل الممكنات ، وما يحدث من تطورات البدن وتداخلاته مع غيره من الأبدان ، لا يمنع قدرته سبحانه وتعالى من رد كل بدن إلى ما كان عليه وربما أودع الله سبحانه وتعالى كل بدن إنسانى خاصية تجعله منفرداً عن غيره بحيث يكون صالحاً للانسلاخ عن غيره والتفرد وقت البعث .

ولعل عمليات زرع القلب فى عصرنا الحديث تؤكد ذلك حيث يرفض قلب المريض ، القلب الدخيل عليه رغم حاجة الجسم إليه ويرى شارح المواقف (أن المعاد هو الأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذه أى الأجزاء الأصلية التى كانت للإنسان المأكول فى الآكل فضل — أى شيء زائد — فأنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه ، وإذا كانت فضــلا فيه لم يجب إعادتها فى الآكل بل المأكول)[1] .

ومع قناعتنا بأن اللذات الحسية غير اللذات النفسية وأن اللذات النفسية هى أشرف اللذات الا أننا لا نرى مانعا من تحققها معاً ببعث البدن والنفس وهو ما نص عليه الشرع فى أكثر من موضع .

(١) شرح المواقف حـ ٣ ص ٢٢٦

تكملة نقض ابن سينا لما قالته الفرقة الثانية

وإن ردت النفس إلى بدن أى بدن من أى تراب غير بدنها أو ترابها الأول فالأمر محال من وجهين .

الأول : إن القول بمثل هذا يعتبر تناسخاً ، وذلك لأن النفس بعد خلاصها من بدنها الأول عادت إلى بدن آخر وهذا هو عين التناسخ والتناسخ باطل . يقول ابن سينا (فان قال قائل : أنه يبعث للنفس بدن من أى تراب وأى هواء وماء ونار ، وليس من شرطه أن يكون الإسطقسات الموجودة فى الحياة الأولى بعينها ، فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح)[1] .

الأمر الثانى : إن المواد القابلة للكون والفساد محصورة ولا يمكن عليها مزيد فهى متناهية والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفى الأبدان بالأنفس ويلزم من ذلك وجود أنفس بلا أبدان فى حالة البعث وهذا لا يحقق العدل .

الرد على ابن سينا :

ونرد عليه بأن التناسخ الباطل هو انتقال النفس بعد موت الإنسان إلى بدن إنسانى ثانى ثم إلى بدن إنسانى آخر وهكذا ويكون هذا فى الدنيا لتتلق ثوابها أو عقابها فيما تلبسه من أبدان والقائل بهذا يقول بتعاقب الأدوار إلى ما لا نهاية مما يعنى عدم الإيمان بالبعث الأخروى .

ونحن لانقول بهذا وإنما نقول إذا انتهت الدنيا أو دار التكليف تنتقل النفس إلى بدنها الأول أو بدن مثـــل بدنها الأول عند البعث لينال الإنسان الثواب أو العقاب فى الآخرة ولا يسمى هذا تناسخاً أبداً لانتهاء دار التكليف وهذا ما قال به الشرع بنصوص واضحة لا تحتاج لأى تأويل .

---

(١) رسالة أضحوية ص ٥٧

ومع ذلك فان الغزالى يقول (أما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة فى الأسماء . فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ فى هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره سمى تناسخاً أو لم يسم تناسخاً)(١)

أما القول بأن المواد القابلة للكون والفساد متناهية والأنفس غير متناهية فهذا القول مبنى على قدم العالم (وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وإن سلم أنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع)(٢) .

ثالثاً : الفرقة الثالثة وهى تقول بأن البعث يكون للنفس فقط وأصحاب هذه الفرقة منهم من يذهب إلى القول بتجسيم النفس ومنهم من يعتقد أن النفس جوهر نورانى من عالم النور ، خالط البدن المظلم الذى هو من عالم الظلمة .

وأصحاب هذا الرأى الأخير يرى أن السعادة فى تخلص النور من الظلمة أى فى تجرد النفس من البدن ، وأن الشقاوة هى البقاء فى العالم المظلم أى فى استمرار تعلق النفس بالبدن :

ومن القائلين بأن البعث يكون للنفس فقط من يرى أن سعـــادة النفس فى إستكمالها لجوهرها ، وتخلصها من أى أثر من آثار الطبيعة ، ولا يكون الاستكمال إلا بالتجرد الكامل والمعرفة والعمل الموافق لهذه المعرفة ، وبذلك تلتذ النفس بما وصلت إليه من حقائق ثابتة لا تتغير ، دائمة لا تزول ؛ وهؤلاء هم الحكماء الفاضلون فى رأى ابن سينا وهو نفسه منهم .

وإذا كان ابن سينا قد أبطل القـــول ببعث الأبدان ؛ وببعث الأبدان مع الأنفس .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٣٠٠

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٣٠٠

فإنه حقيقة يرى أن البعث لا يكون إلا للنفس ، وذلك لأنها إذا فارقت المادة صارت خالدة غير قابلة للفساد ، وإذا كانت كذلك فهى ثابتة .

(ومن الضرورة أن كل ثابت دراك الجوهر .. .. أما متألم وأما متلذذ .

والألم السرمدى شقاوة ، واللذة السرمدية الجوهرية الغير المشوبة سعادة .

والنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة وذلك هو المعاد](١) ويؤكد ابن سينا ما يذهب إلى القول به من بعث النفس فقط بالتفريق بين اللذات الحسية واللذات العقلية ويرى أن اللذات الحسية لذات حقيرة أما اللذات العقلية فهى أشرف اللذات وأكمل اللذات . يقول ابن سينا [ينبغى أن تعلم أن اللذات ليست كلها حسية ، بل من اللذات ماليست بمحسوسة .. .. وكذلك الآلام ، بل اللذة هى إدراك الملائم ، والملائم هو الداخل فى تكميل جوهر الشىء وتتميم فعله .. .. فكل — قوة داركة جعلت لغرض فعل أو غير فعل ، فالشىء الواصل إليها الموصل إياها إلى ذلك الغرض هو الملائم والملذ](٢) .

وعلى سبيل المثال فالملائم لحاسة التذوق هو الطعم الحلو ، والملائم لحاسة السمع هو الصوت الرخيم المعتدل فى الثقل والخفة ، والملائم لحاسة اللمس هو المعتدل اللين ، والملائم للقوة البصرية هو النظر إلى الصور الجميلة ، والملائم للغضب هو الغلبة والانتصار على الخصم .

وعلى هذا فان إدراك الملائم يحقق لذة أو هو لذة وسعادة ، وعدم إدراكه يحقق ألماً أو هو ألم وشقاوة .

فاذا انتقلنا إلى النفس الناطقة ، علمنا أنها مدركة ، وأن جوهرها بسيط مفارق للمادة ، وأنها غير قابلة للتركيب ، وأن غذاءها ولذتها فى إدراك الملائم

---

(١) رسالة اضحوية ص ١١١
(٢) رسالة اضحوية ص ١١٣

لها ، والملائم لها هو إدراك المعقولات ، وأن الذى يمنعها من تحقيق الملائم لها هو البدن وحواسه وشهواته وهذه النفس إدراكها أفضل من إدراك الحواس .

لأن إدراكها يقينى كلى دائم غير قابل للتغير .

أما إدراك الحواس فظاهرى جزئى غير يقينى وغير ثابت .

ومدركاتها الملائمة أفضل .

لأن من مدركاتها المعانى الثابتة والصور الروحانية والمبدأ الأول والملائكة بل وحقائق الأشياء .

أما مدركات الحواس فهى الأشياء المحسوسة المتغيرة الزائلة .

ثم كمالات النفس هى أن تصير عالماً منزهاً عن التغير والتكثر لينطبع فيها صورة الكل .

يقول ابن سينا [فأى قياس لهذه المعانى الأربع التى للنفس الإنسانية إلى أمثالها التى للنفس الحيوانية .

فتبين إذا أن اللذة التى للجوهر الانسانى — أعنى نفسه — عند المعاد إذا كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا ، ويا سبحان الله هل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة تكون فى قياس الخير واللذة التى تخص جواهرا لبهم والسباع](١) .

ويخلص ابن سينا إلى القول بأن السعادة الأخروية تتحقق حينما تتخلص النفس من البدن وتنظر نظراً عقلياً إلى ذات الله سبحانه وتعالى ، وإلى الملائكة الذين يعبدونه وإلى العالم الأعلى بكل ما فيه أما الشقاوة الأخروية فهى ضد ذلك

---

(١) رسالة اضحوية ص ١١٧

الرد على ابن سينا

نحن لا ننكر خلود النفس كما أننا نعلم يقينا أن اللذات العقلية أشرف وأتم وأكمل من اللذات الحسية وأن ادراك النفس أفضل من ادراك الحواس وكذلك مدركاتها الملائمة وكمالاتها .

ولكن ما الذى يمنع من تحقق اللذات الحسية والعقليه معاً فى الآخرة وهذا لا يتم إلا ببعث النفس والبدن وهو ما نص عليه الشرع فى أكثر من موضع بقول سبحانه وتعالى حاكيا موقف المنكرين للبعث (وقالوا ائذ كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً . أوخلقا مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة فسينغضون اليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون أن لبثتم إلا قليلا)(١) ويقول سبحانه وتعالى (لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوى بنانه)(٢) .

ويقول عز وجل (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها) فى أصح الأقوال أن هـذا الرجل هو عزير من بنى إسرائيل وقد مر على بيت المقدس فهاله مالحقه بختنصر بالمدينة من تخريب ودمار فاستبعد عمرانها مرة ثانية (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) بجسده وروحه بعد أن عمرت المدينة وعاد أهلها إليها آمنين إليها ، وقال له سبحانه بواسطة الملك .

(قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك) كيف يحييه الله عز وجل أمام

---

(١) سورة الاسراء الايات ٤٩ — ٥٢
(٢) سورة القيامة الايات ١ : ٤

نظرك (ولنجعلك آية للناس) أى دليلا على المعاد الجسمانى والروحانى (وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال اعلم أن الله على كل شيء قدير)(١) وحينما سأل سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ربه أن يريه كيف يحيي الموتى لينتقل من علم اليقين إلى عين اليقين أمره سبحانه أن يأخذ أربعة من الطير من أنواع مختلفة ثم يقطعهن اربا ويخلط الأجزاء بعضها ببعض ثم يضع على كل جبل جزءا ثم يناديهن يأتينه على عجل ولقد فعل الخليل ما أمره به ربه ثم نادى فتجمع عظام ودماء ولحم وريش كل طير على حده ثم اتت الطيور مسرعة إليه يقول سبحانه وتعالى .

(وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموت قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم)(٢) فالآيتان السابقتان تشيران بوضوح إلى تحقق البعث الجسمانى والروحانى والقول بغير ذلك تأويل للنص بغير ما حاجة .

ولقد سبق أن قلنا أن التأويل فى آيات البعث مخالف لحقيقة النص وظاهره وأن قياس آيات البعث على الآيات المتشابهات ليس قياساً صحيحاً لأن ظاهر الآيات الأولى واضح ومطلوب أما الآيات الثانية فظاهرها لو أخذ به أدى إلى مستحيل حيث يقتضى التجسيم والتشبيه وهـذا ما يتنزه عنه البارى عز وجل لذا وجب التأويل فى الآيات المتشابهات دون آيات البعث .

يقول الغزالى (أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع فانا لا ننكر أن فى الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٩ ويراجع فى تفسيرها تفسير القرآن العظيم لابن كثير حـ ١ ص ٣١٤

(٢) سورة البقرة الآية ٢٦٠ ويراجع فى تفسيرها تفسير القرآن العظيم لابن كثير حـ ١ ص ٣٢٥

مفارقة البدن ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس .... ولكن المخالف للشرع منها إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية فى النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف القرآن .

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة ؟ بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود به أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع)[1] .

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٢٨٧ — ٢٩٠

ابن سينا وإثبات النبوة

قيل إن الإنسان هو العالم الصغير .

ولعل السبب فى هذا القول يرجع إلى أننا لو نظرنا إلى الإنسان لوجدناه صورة مصغرة لمكونات العالم .

ففيه الحرارة والبروده والرطوبة واليبوسة ، وفيه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

وفيه من مجموع المعادن الجسمية ، ومن النباتات البـــدء والنهاية والتغذى والنمو .

وفيه من الحيوانات التناسل والإحساس باللذة والألم .

وفيه من الملائكة الروحانية ، ومن الشياطين الاضلال والغواية وقد اجتمع فيه فوق ذلك كله ما اجتمع فى العالم من النظام والأحكام والقوانين المعقدة والمتعددة .

ثم هو بعد ذلك ينفرد بمجموعة من الخصائص من أهمها .

١ — العقل : الذى هو مصدر مسئوليته ، والمبدأ الذى يعتمد عليه فى حركته بين البدائل المتعددة ، وبالعقل يمتلك القدرة على اختزان المعلومات والخبرات ليستفيد بها فى حاضره ومستقبلة .

٢ — الاستخلاف : فهو وحده السيد على هذه الأرض يقول سبحانه وتعالى للملائكته (إنى جاعل فى الأرض خليفه)(١) وقد سخر له كل ما فى الأرض بل كل ما فى الكون يقول عز وجل (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وما ذرأ لكم فى الارض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون ـ مستخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون .

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٠ .

وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)(١) .

٣ — التعليم من الله : ولما كان الإنسان مزوداً بالعقل من خالقة سبحانه وتعالى ، وهو خليفة له على هذه الأرض فقد علمه عز وجل مسبقاً أسماء الأشياء التى سيتعامل معها يقول عزوجل (وعلم آدم الأسماء كلها)(٢) .

٤ — التكريم والتفضيل — والسيد لايحس بسيادته إلا إذا كرم وفضل على المسود عليه ، ولهذا كرمه وفضله ربنا يقول عز وجل (ولقد كرمنا بنىآدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا)(٣) .

٥ — بيان الطريق : ومع التكريم والتفضيل بين سبحانه وتعالى للانسان طريق الخير والشر يقول عز وجل (إناهديناه السبيل إما شاكراوإما كفوراً)(٤) ويقول (وهديناه النجدين)(٥) .

٦ — المسئولية : وقد ترتب على تمتع الإنسان بالخصائص السابقةدونغيره من المخلوقات ، خاصه أخرى وهى مسئوليته الكاملة عن كل مايصدر عنه ، والمسئولية تعنى عودة الثواب أو العقاب إليه وحده يقول سبحانه وتعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره — ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)(٦) .

وإذا كان الإنسان قد تجمعت فيه عناصر الوجود ، وانفرد بعد ذلك عن الموجودات بالعقل والاستخلاف والتعليم والتكريم والتفصيل وبيان الطريق والمسئولية .

فهو فى نفس الوقت متفرد أيضا بخاصية هامة وهى أنه (حيوان اجتماعى) أى أنه لايستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع ، لأنه دائماً فى حاجة إلى الطعام والشراب والمسكن والملبس والأمن .

---

(١) سورة النحل الآية ١٢ — ١٤ . (٢) سورة البقرة الآية ٣١
(٣) سورة الأسراء الآية ٧٠ (٤) سورة الإنسان الآية ٣
(٥) سورة البلد الآية ١٠ (٦) سورة الزلزلة الآية ٧ — ٨

ولاشك أنه بمفرده لايستطيع أى يستقل بتوفير هذه الحاجات .

هو إذا فى حاجة لمن يزرع ولمن يحصد ولمن يوفر له رغيف العيش ولمن يصنع الملابس ولمن يبنى المساكن ولمن يعوده فى حالة المرض ويمرضه ولمن يدافع عنه ضد الأخطار وهذا الذى يزرع ويصنع ويبنى ويدافع لايمكن أن يكون شخصا واحداً .

بل هم مجموعة من الأشخاص تتعدد حرفهم وتتشابك مصالحهم .

يقول ابن سينا (من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لايحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا ، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته .

وأنه لابد أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به وبنظيره ، فيكون مثلا هذا ينقل إلى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ، وهذا يخيط للآخر ، والآخر يتخذ الإبرة لهذا ، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا ، ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات)[1] .

وتعدد الحرف وتشابك المصالح يوجب المشاركة ولا تتم هذه المشاركة إلا بأمرين .

١ — المعارضة : وهى أن يعمل كل واحد مثل مايعمله الآخر .

٢ — المعارضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبة من عمله عوض مايأخذه منه .

يقول بن سينا (لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعارضة ومعارضة تجريان بينهما بحيث يفرغ كل واحد منهما عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن) .

---

١ — النجاة لابن سينا القسم الثالث فى الإلهيات ص ٤٩٨ .

ومع وجود التعاون والتشارك بالمعارضة والمعارضة بين الناس توجد الأثرة أوحب الذات فكل واحد منهم يريد أن يكون له كل شيء ، وكل واحد منهم يرى أن ماله تجاه الآخر عدلا وماعليه تجاه هذا الآخر ظلما .

وكل واحد منهم يطلب ويتفانى فى أخـــذ ماله من حقوق ، لكنه فى نفس الوقت يغضب ويثور على الغير ويتقاس فى أداء ماعليه من الواجب .

وحينما يحدث الصراع والتطاحن ويفشوا الهرج ويختل نظام المجتمع ولكى ينظم أمر المجتمع ويتم بقاؤه وتتحقق المشاركة الكاملة بين جميع الأفراد فلا بد من معاملة (ولابد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ولابد أن يكون هـذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولابد أن يكون هذا إنسانا)[١].

وهذا المقنن والمعدل لايكون موضع التقدير والاحترام والطاعة والاستجابة من الناس إلا إذا كان مع بشريته يتميز بآيات أو معجزات تؤكد أنه مرسل من من عند الله ومكلف بتبليغ أوامره سبحانه إلى بنى البشر .

وآيات الرسول أو معجزاته أما قولية وأما فعلية بقول ابن سينا [وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه][٢] .

ولما كان إرسال الرسل من الأمور الممكنة عقلا ، ولما ثبت أن واجب الوجود وهو المرسل موجود ومن تمام العناية أن يتحقق الإرسال .

---

(١) الاشارات والتنبيهات لابن سينا القسم الرابع ص ٦٠ تحقيق دكتور سليمان دنيا .

(٢) النجاة لابن سينا القسم الثالث ص ٤٩٩ .

(٣) الإشارات ص ٦١

وجب أن يرسل الرسول مؤيداً بالمعجزات .

واحتياج البشر إلى الرسول ليس احتياجا عارضا ، وإنما هو احتياج ضرورى إذ لا تنتظم حياتهم ولا تستقر أوضاعهم ولا يتحقق العدل بينهم إلا بوجوده .

وليس من المعقول أن تشمل العناية الإلهية تقعير الأخمص من القدمين ونبت الشعر فوق الشفتين وعلى الحاجبين ، وهى أمور لا يترتب على وجـــودها فوائد كثيرة .

ولا تشمل العناية إرسال الرسول الذى به يتحقق العدل والخير .

يقول ابن سينا [ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن .. .. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسسها ، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الأمر ، الممكن وجوده ، الضرورى حصوله ، لتمهيد نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود .

فواجب إذاً أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها](١) .

ونخلص من هذا كله إلى أن المجتمع البشرى لا ينتظم أمره إلا بالمشاركة ، والمشاركة لا تتم إلا بالمعاملات المتبادلة ولا تقوم المعاملات على وجهها الصحيح إلا مع وجود سنة وعدل ، ولابد للسنة والعدل من سأن ومعدل ، ولا بد أن يكون هذا الشأن والمعدل من جنس البشر ويتميز عنهم بخصوصيات ليست لأى أحد من الناس ، وهذه الخصوصيات تجعله موضع الاستجابة الكاملة من الجميع .

وهذه الخصوصيات هى المعجزات الدالة على صدقه والمبينة للناس أنه رسول الله إليهم .

---

(١) النجاة لابن سينا القسم الثالث ص ٥٠٠

يقول ابن سينا [فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه][١].

أولا : أن يعلمهم أن لهم صانعاً وهو سبحانه وتعالى خالقهم والمعتنى بهم والمتصرف فى أمورهم ، وأنه سبحانه واحد من كل الوجوه فلا شريك له ولا ند له ولا مثل له ولا مكافىء له ، وهو سبحانه وتعالى قادر وقدرته ليست بآلة وهى فوق ما يتصوره البشر ، وأنه عزوجل يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور [وأنه من حقه أن يطاع أمره وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق] .

ثانياً : أن يعلمهم أنه عز وجل قد ارسله إليهم ليخرجهم من ظلمات الشرك والجهل إلى نورالتوحيد والمعرفة وأنه ما جاء إلا ليأخذ بيدهم إلى ما فيه سعادتهم وأمنهم واستقرار حياتهم .

ثالثا : أن يعلمهم بأمر المعاد وبأن الله قد أعد لمن اطاعه واطاع رسوله السعادة فى الآخرة ، ولمن عصاه وعصى رسوله الشقاء فى الآخرة و [يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شىء لا عين رأته ولا إذن سمعته][٢] .

رابعا : ومع مرور الأزمنة وتباعدها بين زمن الرسول والأزمنة التى تأتى بعده فإن احتمال نسيان السنة والعدل واقع ، ولهذا يجب على الرسول أن يربط الناس بمنبهات وهذه المنبهات هى العبادات كالصلاة والصيام والحج تذكرهم دائما بعظمة خالقهم وباتصافه بكل كمال وتنزهه عن كل نقص .

---

(١) النجاة القسم الثالث فى الإلهيات ص ٥٠٠

(٢) المرجع السابق ص ٥٠٠

خامساً . وعلى الرسول أن يدعوهم للانقياد له والخضوع لما جاء به من شرع من عند ربه يتصل بالمعاملات والأخلاق وعليه أن يعلمهم بأن الالتزام بما جاء به يوصلهم إلى الاستقرار .

ويرى ابن سينا أنه لا ينبغى للرسول أن يظهر للقوم أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل عليه أن يعرفهم بعظمة الله وجلاله بأمثلة من الأشياء التى عندهم عظيمة .

يقول ابن سينا [فيجب لا محالة أن يكون النبى قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً ، ولا شك أن الفائدة من ذلك هى استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع إنقراض القرن الذى يلى النبى ، فيجب أن يكون على الناس أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم فى مدد متقاربة .. .. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر بالله تعالى والمعاد لا محالة وإلا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال أو نيات تنوى .. .. وبالجملة يجب أن يكون فيها منبهات ، والمنبهات أما حركات وأما إعدام حركات تفضى إلى حركات فأما الحركات فمثل الصلوات وأما إعدام الحركات فمثل الصوم .. .. ويجب أن أمكن أن تخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى فى تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعلوا وذلك مثل الجهاد والحج .. .. ويجب أن يسن للمصلى من الأحوال التى يستعد بها للصلاة من الطهارة والتنظيف .. .. وكذلك يسن له فى كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوما محمودة .

فهذه الأحوال ينتفع بها العامة فى رسوخ ذكر الله عز اسمه فى أنفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين ، وينفعهم أيضاً فى المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم](١) .

---

(١) النجاة لابن سينا القسم الثالث ص ٥٠٢ — ٥٠٤

أهم المراجع

إسم الكتاب	المؤلف
١ ـ أسس الفلسفة	د/ توفيق الطويل
٢ ـ الاشارات والتنبيهات	لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا
٣ ـ الله يتجلى فى عصر العلم	مجموعة من العلماء الأمريكان
٤ ـ تاريخ الفلسفة فى الإسلام	د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة
٥ ـ التأملات	ديكاورات ترجمة د/ عثمان أمين
٦ ـ التفكير الفلسفى فى الإسلام	د/ عبد الحليم محمود
٧ ـ التمهيد فى الفلسفة الإسلامية	الشيخ مصطفى عبد الرازق
٨ ـ تهافت الفلاسفة	الغزالى تحقيق د/ سليمان دنيا
٩ ـ الجانب الإلهى	د/ محمد البهى
١٠ ـ رسالة أضحوية فى أمر المعاد	ابن سينا تحقيق د/ سليمان دنيا
١١ ـ رسائل الكندى الفلسفية	الكندى تحقيق د/محمدعبدالهادىأبو ريدة
١٢ ـ فصل المقال	ابن رشد تحقيق د/مصطفى عمران
١٣ ـ الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية	د/ عوض الله حجازى وآخر
١٤ ـ الفلسفة الإسلامية	د/ أحمد فؤاد الأهوانى
١٥ ـ فيلسوف العرب و المعلم الثانى	الشيخ مصطفى عبدالرازق
١٦ ـ فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه	د/ إبراهيم مدكور

١٧ — قصة الإيمان — الشيخ نديم الجسر

١٨ — كتاب الكندى إلى المعتصم بالله

تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهوانى

١٩ — الكندى فيلسوف العرب — د/ أحمد فؤاد الأهوانى

٢٠ — المعجم الفلسفى — مجمع اللغة العربية

٢١ — المواقف — عضد الدين الأيجى

٢٢ — مشكلة الفلسفة — د/ زكريا إبراهيم

٢٣ — النجـــاة — ابن سينا

٢٤ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام

د/ على سامى النشار

الفهـــرس

البحث الخامس

ابن سينا وفلسفته

البحث السادس

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٥٣ / ٨٢

مطبعة عبد الله وهبة ت : ٧٤٠٦٣٥